Ibn Arabî

LE LIVRE
DES CHATONS DES SAGESSES

Traduction, notes et commentaire de
CHARLES-ANDRÉ GILIS



Tome second



Calligraphie originale de ʻAbd al-Ghanî ALANÎ

بسم الله الرحمن الرحيم

LE LIVRE DES CHATONS DES SAGESSES

Distribué par:
El-Bouraq - Librairie de l'Orient
18, Rue des fossés Saint-Bernard
75005 Paris
Tél: 01-40-51-85-33.
Fax: 01-40-46-06-46.

Dar Al-Bouraq ©
BP: 13/5384 -Beyrouth-Liban
1419-1998

ISBN 2-84161-049-7

Ibn Arabî

LE LIVRE DES CHATONS DES SAGESSES

Traduction intégrale, notes et commentaire de
CHARLES-ANDRÉ GILIS

Tome second

Les Éditions Al-Bouraq
Beyrouth-Liban

15.

LE CHATON
D'UNE SAGESSE PROPHÉTIQUE
DANS UN VERBE DE 'ISÂ
(JÉSUS)

1. *De l'eau de Maryam ou*[1] *du souffle de Jibrîl*
dans la forme d'un homme fait d'argile
L'Esprit s'est existencié dans un être purifié[2]
de toute (atteinte de la) nature que tu nommes[3] *"prison"*.

---

1. Cette conjonction exprime la diversité des interprétations envisageables pour ce premier vers. En effet, il ne contient pas de verbe. On peut donc considérer :
1) que celui-ci est le "s'est existencié" du vers suivant.
2) qu'il est sous-entendu ainsi que le sujet. On comprend alors : "'Isâ a été manifesté à partir de l'eau de Maryam, etc.".
3) qu'il est sous-entendu et que le sujet est le titre du chapitre. Selon Jandî qui adopte cette construction, 'Isâ, en tant que Verbe divin (cf. le *Kalimatu-Hu* de Cor.,*4*,171), apparaît ici comme le principe de toutes les "Paroles d'Allâh" que sont les êtres particuliers (envisagés comme les réceptacles différenciés de la Prophétie et de l'Inspiration universelles), l'"eau de Maryam" et le "souffle de Jibrîl" étant énoncés à titre purement illustratif. Pour ce commentateur, la seule interprétation conforme au dévoilement initiatique (toutes les autres procédant à un degré ou à un autre de l'intellect créé) est la suivante : "Une Sagesse prophétique dans un Verbe de 'Isâ est manifestée aussi bien à partir de l'eau de Maryam qu'à partir du souffle de Jibrîl. Sous la forme d'un homme fait d'argile, l'Esprit s'est existencié, etc.".
Dans la deuxième hypothèse (celle selon laquelle le sujet est également sous-entendu), deux possibilités peuvent être envisagées pour le second hémistiche : ou bien c'est 'Isâ qui s'est manifesté "dans la forme d'un homme fait d'argile", ou bien c'est Jibrîl. En revanche, si l'on adopte la première hypothèse, on concluera qu'Ibn Arabî, contrairement à l'opinion habituelle qui attribue l'existenciation au seul "souffle de Jibrîl" (du fait de sa fonction "active"), privilégie plutôt, en la mentionnant en premier lieu, l'idée que cette existenciation est due uniquement à "l'eau de Maryam". Cette interprétation lie la conception de 'Isâ à la réalisation métaphysique exceptionnelle de sa mère à laquelle le Cheikh al-Akbar fait également allusion au §3 (l'"Immaculée Conception" étant aussi une doctrine islamique ; cf. *Marie en Islam,* p.43). Mentionnons enfin que l'on pourrait donner à l'ensemble de ce premier vers un sens interrogatif.
2. On considère généralement qu'il s'agit de Maryam mais il pourrait s'agir aussi de 'Isâ.
3. *Tad'û-hâ.* Si l'on comprend ce verbe dans le sens de "nommer", le sujet peut être, soit le Connaissant auquel Ibn Arabî s'adresse, soit Allâh le Très-Haut qui a utilisé dans le Coran le terme *sijjîn* ("prison" ; cf. Cor.,*83*,7 et 8. Dans ce cas "Tu" prend une majuscule) ; si on le comprend dans le sens d'"appeler", le sujet peut

Pour cette raison, son séjour s'y est prolongé
pendant plus de mille ans[4] *écoulés.*[5]
"Esprit issu"[6] *d'Allâh, de nul autre ; c'est pourquoi*
il a vivifié les morts et créé l'oiseau d'argile
Confirmant ainsi un lignage issu de son Seigneur
grâce auquel il peut agir sur le supérieur et l'inférieur.
Allâh l'a purifié en tant que corps, l'a rendu transcendant
en tant qu'esprit et l'a rendu semblable (à Lui) dans l'acte créateur[7] *.*

2. Sache que les esprits ont parmi leurs vertus propres celle d'infuser la vie à ce qu'ils foulent en marchant. C'est pour cela

---

être la nature qui "appelle l'être purifié à rejoindre la prison (du corps)" (*bi-sijjîn* devant être compris alors, selon Jâmî, dans le sens de *ilâ sijjîn*). Ce commentateur adopte plutôt la variante *yad'û-hâ* avec pour sujet "Allâh" ; on comprend alors : "...de toute atteinte de la nature qu'Il a nommée "prison"".

4. Les commentateurs évoquent une tradition selon laquelle il se serait écoulé 555 ans entre la naissance du Christ et celle de Muhammad. Le nombre 555 a une signification éminemment symbolique. Historiquement, il se relie ici au fait que plus de six siècles se sont écoulés entre la naissance du Prophète et la rédaction des *Fusûs*, ce qui, ajouté à 555, fait nécessairement "plus de mille". Si le "séjour de l'Esprit" s'est prolongé durant une telle durée, c'est que le lieu où il demeure aujourd'hui et qui, selon le vers précédent, est également celui de son existenciation, n'est autre que le "séjour des Immortels" qui, d'après René Guénon, "représente un aspect du Centre du Monde" (cf. *Hermès*, dans *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, p.137). Telle est donc l'identité véritable de l'être purifié, ce qui explique que "Maryam" puisse être considérée, elle aussi, comme une figure emblématique de ce Centre (cf. *Marie en Islam*, p.42, n.15. Dans son commentaire, Ismâ'îl Haqqî évoque à ce propos "le mystère de la nature de Maryam"). 'Isâ apparaît en réalité dans ces vers comme une figure de "l'*Avatâra* primordial" dont "le lieu de naissance... est précisément représenté par le coeur" (René Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, chapitre final).
5. *Bi-ta'yyîn.* Littéralement : par détermination. On peut comprendre, soit qu'il s'agit de la détermination de l'Esprit au degré de la nature (Jandî), soit qu'il s'agit de la détermination d'un temps historique (d'où la traduction au moyen du terme "écoulés").
6. Allusion à Cor.,4,171 : "*Rûhun min-Hu*", "un Esprit issu de Lui".
7. *Li-takwînin* (Jandî) : 'Isâ est semblable à Dieu du fait qu'il détient le privilège divin de donner la vie aux formes et de ressusciter les morts. La variante *bi-takwînin,* généralement adoptée, suggère plutôt que c'est par sa propre nature existentielle, issue d'Allâh sans intermédiaire, que le Christ "Lui est semblable". En ce cas, on peut comprendre aussi que Dieu à rendu Jésus semblable à Adam du fait qu'il n'a pas eu de "père humain".

qu'as-Sâmirî a pris **une poignée (de la poussière) portant la trace de l'Envoyé**[8] : c'était Jibrîl - sur lui la Paix ! - et c'était l'Esprit. As-Sâmirî avait la science de cette vertu ; il avait reconnu Jibrîl et savait qu'il avait infusé la vie à l'endroit où il avait marché. Il prit donc une poignée (de poussière) portant la trace de l'Envoyé - (on peut lire *qabsatan*) avec un *sâd* ou (*qabdatan*) avec un *dâd* ; c'est-à-dire une pincée ou une poignée - et la jeta dans le veau (d'or) qui se mit à mugir à la façon des bovidés. S'il l'avait mise dans une autre forme, elle aurait provoqué un cri correspondant à cette dernière : un chameau aurait blatéré, un bélier ou des brebis bêlé. Quant à l'homme, il aurait fait entendre une voix, un langage articulé ou un discours.

Cette particularisation de la vie universelle[9] dans les choses est appelée "divinité"[10] tandis que (le terme corrélatif) "humanité" s'applique au réceptacle où réside cet Esprit. L'"humanité" est elle-même appelée "esprit" du fait de ce qui réside (ainsi) en elle.[11]

3. Lorsque l'Esprit Fidèle[12], qui est Jibrîl, eut pris pour Maryam - la Paix soit sur les deux ! - **la forme sensible d'un**

---

8. Cor.,20,96. Selon les récits traditionnels, il s'agit non pas de Jibrîl lui-même mais de sa monture, désignée par l'appellation significative de *faras al-hayât* (le cheval de la vie).
9. Littéralement : "cette mesure (particulière dans chaque chose) de la vie circulant dans les choses...".
10. *Lâhût*, auquel correspond le terme *nâsût* traduit par "humanité". Qâchânî explique à ce propos que "la vie fait partie des privilèges de la Dignité divine ; ou plutôt elle est l'Essence divine elle-même. C'est pour cela que la vie omniprésente dans les choses a été appelée *lâhût* (nature divine)."
11. Cette phrase s'applique plus spécialement à l'application microcosmique de la doctrine évoquée ici : bien qu'ayant l'apparence d'un homme, le Christ est appelé "esprit". Toutefois, au Jour de la Résurrection, c'est l'ensemble de l'état humain qui apparaîtra, selon sa réalité véritable, comme une épiphanie divine.
12. *Ar-Rûh al-amîn*, par référence à Cor.,26,192-194 : **Et il est une Révélation du Seigneur des mondes. L'Esprit Fidèle est descendu avec lui sur ton coeur.** Ce verset, habituellement compris comme se rapportant à la "descente" du Coran, évoque aussi, ésotériquement, la naissance de l'"*Avatâra* primordial" (représenté ici par 'Isâ) dans le "Coeur du Monde". René Guénon a établi un parallèle entre la fonction de cet *Avatâra* et celle que la tradition islamique attribue à l'Esprit

homme bien fait[13], elle s'imagina qu'il s'agissait d'un homme qui voulait abuser d'elle et, sachant que c'est là une chose défendue, elle "chercha refuge" auprès d'Allâh contre lui par une concentration de tout son être[14], pour qu'Il l'en délivre. Elle obtint ainsi un état de présence parfaite avec Allâh, qui représentait lui-même (le degré de) l'Esprit[15]. S'il avait insufflé en elle à ce moment, dans l'état où elle se trouvait, 'Isâ aurait été extériorisé avec une misanthropie que personne n'aurait pu supporter, du fait de l'état (où se serait trouvé) sa mère. Lorsqu'il (Jibrîl) lui eut dit : **Je suis uniquement l'Envoyé de ton Seigneur...**[16] ; je suis venu **...pour te donner un garçon pur**[17], elle se décontracta et dilata sa poitrine : c'est à ce moment qu'il insuffla 'Isâ en elle.

Jibrîl était porteur du Verbe d'Allâh destiné à Maryam, tout comme l'Envoyé transmet la Parole d'Allâh destinée à sa Communauté[18] ; c'est Sa parole : **...et Son Verbe qu'Il a projeté en Maryam et un Esprit provenant de Lui**[19]. Le désir amoureux envahit Maryam. 'Isâ fut créé ainsi à partir d'une "eau

---

Muhammadien (*ar-Rûh al-muhammadiyya*) "principe de toutes les manifestations prophétiques" (cf. *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLVIII), ce qui confirme et justifie pleinement la qualification donnée par "le plus grand des Maîtres" à la présente Sagesse.

13. Cor.,*19*,17.
14. Selon le texte coranique, **elle prit refuge au moyen du Tout-Miséricordieux** (*ar-Rahmân*) (Cor.,*19*,18). Nâbulusî comprend qu'elle concentra son énergie spirituelle et invoqua Dieu au moyen du Nom *ar-Rahmân*.
15. C'est-à-dire : l'état qu'elle obtint correspondait à ce degré. Cette indication suggère que Maryam, en vertu de la réalisation androgyne de son être total, incluait en elle l'Esprit divin qui insuffla dans sa forme corporelle (cf. *supra*, note 1, première hypothèse). Selon Jâmî, il faut lire non pas *husila* mais *hussila* ; on comprend alors "(Jibrîl) fit obtenir (à Maryam) un état de présence parfaite".
16. Cor.,*19*,19.
17. Cette détente est due au fait qu'elle se souvint de l'annonce de cet événement : **Lorsque les anges dirent : O Maryam, en vérité Allâh t'annonce la bonne nouvelle d'un Verbe provenant de Lui dont le nom est le Messie fils de Maryam** (Cor.,*3*,45).
18. Cette analogie entre Maryam et la Communauté à laquelle l'Envoyé communique la Parole d'Allâh repose sur une *ishâra* présente dans deux passages coraniques : Cor.,*21*,91 et *23*,50-52. Sur ce point, cf. *Marie en Islam*, p.76.
19. Cor.,*4*,171.

réelle" provenant de Maryam et d'une "eau imaginaire"[20] provenant de Jibrîl, véhiculée par la qualité humide de son insufflation. En effet, le souffle des corps animés est rendu humide par la présence en lui de l'élément "eau". Le corps de 'Isâ fut constitué d'"eau imaginaire" et d'"eau réelle" et se manifesta dans la forme d'un être humain à cause de sa mère et aussi du fait que Jibrîl avait pris la forme sensible d'un homme, afin que l'existenciation dans cet état humain (qui est le nôtre) ne dérogeât pas à la règle ordinaire.[21]

Il se manifesta avec la faculté de ressusciter les morts parce qu'il était un "Esprit divin"[22]. Allâh vivifiait et 'Isâ insufflait tout comme (dans le cas de ce dernier) Jibrîl avait insufflé tandis que le Verbe provenait d'Allâh[23]. D'une part, la résurrection des morts opérée par 'Isâ était véritable parce qu'elle procédait de son insufflation, tout comme lui-même avait procédé de la forme de sa mère ; d'autre part, elle était imaginaire en tant qu'elle venait de lui, alors que (en réalité) elle venait d'Allâh[24].La réalité essentielle de son être impliquait, comme nous l'avons dit, la réunion d'une eau imaginaire et d'une eau réelle. C'est pourquoi la vivification put lui être attribuée d'une manière réelle sous un aspect et imaginaire sous un autre. Sous le premier, il fut dit de lui : **Il rend la vie aux morts**[25] ; sous le

20. On peut considérer que cette eau était "imaginaire", soit du fait de Maryam qui imagina la présence de cette qualité humide dans le souffle de Jibrîl, ce qui fut la cause immédiate de la conception de 'Isâ ; soit du fait de Jibrîl qui, selon l'ésotérisme islamique, est le "maître des éléments (du monde subtil)" (*sultân al-anâsîr*) et qui avait ainsi le pouvoir d'introduire dans son souffle cette eau incorporelle.
21. Certains commentateurs (Jandî, Qâchânî, Ismâ'îl Haqqî) voient ici une allusion au fait que le Très-Haut, lorsqu'Il Se manifeste théophaniquement en vue de la création d'une espèce, prend Lui-même la forme correspondante à cette espèce, conformément au hadîth où il est dit qu'Allâh a pétri "pendant quarante matins" l'argile dont fut fait Adam.
22. *Ilâhiyyan*, c'est-à-dire procédant d'Allâh sans intermédiaire.
23. Littéralement : la vivification appartenait à Allâh et l'insufflation à 'Isâ, tout comme l'insufflation appartenait à Jibrîl et le Verbe à Allâh.
24. *Min Allâh*. Qâchânî et Jamî préfèrent, à juste titre, cette lecture à *bi-Llâhi* qui amènerait à traduire par : "alors qu'elle appartenait à Allâh".
25. Cor.,*42*,9. Sous son apparence discrète, cette citation est particulièrement remarquable. En effet, il ne s'agit ici, ni d'une parole attribuée aux Chrétiens comme le laisserait supposer le début de la phrase, ni d'une parole relative à 'Isâ, mais

second : **Tu insuffles en lui afin qu'il devienne un oiseau avec la permission d'Allâh**[26], car cette permission se rapporte au verbe "devenir" et non au verbe "insuffler".

On peut admettre aussi qu'elle se rapporte à "tu insuffles", c'est-à-dire : afin qu'il devienne un oiseau du point de vue de sa forme corporelle et sensible. Il en va de même[27] pour **tu guéris l'aveugle-né et le lépreux**[28], et pour tout ce qui fut attribué (à la fois) à lui-même, à la permission d'Allâh et à la permission exprimée de manière indirecte[29], par exemple dans Sa Parole "avec Ma permission" (dans un verset) et "avec la permission d'Allâh" (dans un autre)[30]. Si (la permission) se rapporte à "tu

---

d'une parole coranique relative aux privilèges exclusifs d'Allâh : **...et Lui (seul) rend la vie aux morts et Lui (seul) est Puissant sur toute chose.** Ce passage apporte une confirmation, et une intégration en mode islamique, de la doctrine de la divinité du Christ, car le contexte n'énonce aucune restriction au sujet de la légitimité de cette interprétation. Toutefois, l'essentiel nous paraît résider plutôt dans le passage coranique qui précède immédiatement l'extrait cité : **Et Allâh est Lui le Saint** car il montre, d'une part, que la "divinité de 'Isâ" est confirmée dans ce verset en sa qualité de "Sceau des Saints"; d'autre part, et surtout, que la réalisation métaphysique de la Sainteté dans toute sa plénitude n'est autre que l'"Identité Suprême" obtenue par 'Isâ en tant qu'il est "Fils de Maryam" (d'où vient l'eau réelle) et non "fils de Jibrîl" (d'où vient l'eau imaginaire).

26. Ibn Arabî mélange ici volontairement, en vue d'attirer l'attention et de communiquer un enseignement par voie d'indication subtile, deux versets différents mais au contenu semblable : **Tu insuffles en elle afin qu'elle devienne un oiseau avec Ma permission** (Cor.,5,110) et **j'insufflai en lui afin qu'il devienne un oiseau avec la permission d'Allâh** (Cor.,3,49). Dans le premier, le discours est adressé par le Très-Haut à 'Isâ et Il dit "avec Ma permission" ; dans le second, 'Isâ parle à la première personne et dit "avec la permission d'Allâh". De plus, l'objet dans lequel l'insufflation s'opère est désigné dans le Coran au moyen de l'expression *ka hay'at at-tayr* (comme la forme apparente de l'oiseau); dans le premier verset, l'insufflation est faite "en elle", c'est-à-dire dans cette forme, dans le second "en lui", c'est-à-dire dans l'oiseau (envisagé en tant qu'espèce régissant cette forme apparente).
27. C'est-à-dire que l'on peut envisager les mêmes interprétations et considérer, soit que c'est Allâh seul qui guérit, soit que c'est 'Isâ avec la permission d'Allâh, soit encore que c'est 'Isâ agissant sans permission, et en ce cas c'est la guérison qui est opérée avec la permission d'Allâh, comme dans l'interprétation envisagée tout d'abord.
28. Cor.,5,110.
29. C'est-à-dire sans que le Nom d'Allâh soit expressément mentionné.
30. Ibn Arabî donne comme exemple les deux versets mêlés à la fin de l'alinéa précédent; cf. *supra*, note 27.

insuffles", cela signifie (d'une part) qu'elle concerne celui qui insuffle dans l'acte d'insuffler et (d'autre part) qu'"il devient oiseau" grâce à celui qui insuffle avec la permission d'Allâh. En revanche, si celui qui insuffle le fait sans cette permission, c'est la transformation[31] de l'oiseau (d'argile) en oiseau (réel) (qui doit être considérée comme s'opérant) avec la permission d'Allâh; en ce cas, celle-ci se rapporte (nécessairement) au verbe "devenir". La forme apparente (de 'Isâ dans l'acte d'insuffler) n'aurait pas comporté ces deux aspects si l'ordre existenciateur n'avait pas associé (dans son cas) un élément imaginaire et un élément réel ; elle les comportait parce que la constitution de 'Isâ les lui avait conférés.[32]

4. 'Isâ se manifesta avec une humilité telle qu'il fut prescrit[33] à sa Communauté de **donner le tribut de (leur) main alors qu'ils sont diminués**[34] ; et que, si l'un d'eux est frappé sur la joue, il tende l'autre à celui qui l'a frappé, sans s'élever contre lui et sans demander l'application du talion[35]. Ceci, il le tenait du côté de sa mère, car la femme occupe une position inférieure : l'humilité lui incombe parce qu'elle est sous (la domination de) l'homme, statutairement et physiquement. En revanche, le pouvoir de ressusciter et de guérir venait du côté de l'insufflation de Jibrîl qui avait pris la forme d'un être humain : c'est pour cela que 'Isâ ressuscitait les morts dans cette forme. Si Jibrîl n'avait pas pris la forme d'un homme, s'il avait pris une autre forme sensible[36], celle d'un animal, d'un végétal ou d'un minéral, 'Isâ n'aurait rendu la vie qu'en revêtant (lui-même) cette forme et en se manifestant en elle ; s'il avait pris

---

31. *Takwîn* ; littéralement : le fait de faire devenir.
32. C'est la reprise, en mode conclusif, de l'argument énoncé à la fin du paragraphe précédent.
33. Le verbe est à la voix passive. Ismâ'îl Haqqî et Burckhardt comprennent que c'est 'Isâ qui a édicté cette presciption alors qu'elle relève plutôt, comme l'indique Nâbulusî, de la Loi muhammadienne.
34. Cor.,*9*,29. Le tribut sera supprimé par le Mahdî sous l'inspiration du Christ de la Seconde Venue ; cf. *Les sept Etendards*, chap. XXXVI.
35. Selon l'enseignement du Christ dans les Evangiles (cf. Matt.,*5*,39 ; Luc,*6*,29).
36. Littéralement : une autre d'entre les formes des êtres (du monde) intermédiaire(s).

une forme lumineuse supraindividuelle - mais comprise encore dans la Nature (universelle) - 'Isâ n'aurait ressuscité les morts qu'en se manifestant dans cette forme naturelle lumineuse et "non-élémentaire", tout en ayant conservé aussi la forme humaine qu'il tenait de sa mère. On aurait dit alors, lorsqu'il ressuscitait les morts : "C'est lui et ce n'est pas lui". La perplexité aurait résulté du (simple) fait de le voir[37], tout comme elle se manifeste chez le rationaliste[38] qui s'appuie sur la réflexion spéculative lorsqu'il voit quelqu'un d'entre les humains ressusciter les morts et exercer un privilège divin ! D'autant plus que ces ressuscités parlaient : ce n'était pas seulement leur corps animal qui reprenait vie ![39]

5. Le spéculatif demeure perplexe à la vue d'une forme humaine qui accomplit un acte divin ; au point que certains parlèrent d'"incarnation" et en vinrent à dire que, s'il ressuscitait les morts, il était Allâh ! C'est pour cela qu'on leur a imputé le *kufr*, c'est-à-dire le voile[40] : du fait qu'ils avaient "voilé" Allâh qui ressuscitait les morts sous la forme humaine de 'Isâ[41]. Le Très-Haut a dit : **En vérité sont dans le *kufr* ceux qui ont dit : Allâh est Lui le Messie fils de Maryam**[42]. Ils ont cumulé l'erreur et le *kufr* si l'on considère leur propos dans son intégralité ; non dans le (simple) fait de dire, ni "Lui est Allâh", ni "fils de Maryam". Ils se sont écartés d'Allâh en Le renfermant, en tant qu'Il ressuscitait les morts, dans[43] la forme corporelle du "*nâsût*"[44] lorsqu'ils ont ajouté "fils de Maryam" ; mais il était fils

37. C'est-à-dire : "de son apparence".
38. *Al-'âqil.*
39. Comme ce fut le cas pour la fourmi ressuscitée par Abû Yazîd al-Bistâmî (cf. *infra*, §7).
40. Rappelons que c'est le sens premier de *kufr*, terme coranique qui désigne l'"incroyance".
41. On peut comprendre qu'ils avaient voilé Allâh sous cette forme humaine (idée reprise dans la suite du paragraphe) ou qu'Allâh ressuscitait les morts en se manifestant dans cette forme.
42. Cor.,5,17.
43. *Ilâ*, littéralement : "vers". Ils se sont écartés en prenant la mauvaise direction qui est celle de la forme.
44. Littéralement : la forme du *nâsût* de l'être humain.

de Maryam sans le moindre doute ! En effet, celui qui entendait leur propos pouvait imaginer qu'ils attribuaient la Divinité[45] à la forme, qu'ils l'identifiaient à cette dernière, alors qu'il n'en était rien puisqu'ils avaient fait de l'Ipséité divine[46] le sujet (présent) dans la forme humaine. Ils ont donc distingué entre la forme et le jugement[47] ; ils n'ont pas identifié la forme à l'objet de leur jugement. De même Jibrîl s'est manifesté dans la forme d'un homme avant d'avoir insufflé ; puis il a insufflé, faisant apparaître ainsi la différence entre la forme et l'insufflation. D'une part, l'insufflation procédait de la forme[48] ; de l'autre, celle-ci était (déjà présente) avant qu'il y ait eu insufflation ; l'insufflation ne faisait pas partie de sa définition essentielle.

6. Le désaccord apparut entre les tenants de différentes sectes à propos de 'Isâ : qui était-il donc ? Celui qui le considérait dans sa forme humaine corporelle disait de lui : "C'est le fils de Maryam" ; celui qui le considérait dans sa forme humaine subtile le rattachait à Jibrîl ; celui qui le considérait en tant qu'il était apparu avec le pouvoir de ressusciter les morts le rattachait à Allâh par la qualité spirituelle et disait : "C'est l'Esprit d'Allâh", c'est-à-dire : il communique la vie à celui sur lequel il souffle.

Tantôt, on se figure[49] qu'il est Dieu ; tantôt qu'il est un ange ; tantôt qu'il est un homme charnel : il apparaît à chacun selon l'aspect qui prévaut chez lui.

Il est le Verbe d'Allâh ; il est l'Esprit d'Allâh ; il est le serviteur d'Allâh : ceci[50] n'appartient qu'à lui dans la forme sensible où toute personne est rattachée à son "père (selon l'ordre) formel", non à Celui qui a insufflé Son Esprit dans la forme

---

45. *Ulûhiyya* et non *lâhût*: il s'agit de la Fonction divine et non seulement de la "nature divine".
46. *Al-Huwiyya*. Allusion au pronom *Huwa*, "Lui", qui figure entre "Allâh" et "le Messie fils de Maryam".
47. Sur le sens de ce mot, cf. *infra*, notre commentaire de ce paragraphe.
48. Du moins en apparence.
49. Littéralement : tantôt c'est Dieu qui est lui objet d'une conjecture.
50. C'est-à-dire cette triple qualification coranique (cf. Cor.,4,171 et 19,30) ou cette divergence de vues.

d'un être humain[51]. Lorsqu'Allâh eut "disposé harmonieusement" le corps de l'homme, ainsi qu'Il l'a dit : **Lorsque Je l'eus disposé harmonieusement**, Il insuffla en lui, Lui le Très-Haut, de Son Esprit[52] ; Il a rattaché l'Esprit, tant dans son existence que dans son essence, à Lui-même. Il n'en est pas allé de même pour 'Isâ, car (dans son cas) la disposition harmonieuse de son corps et sa forme de créature humaine étaient incluses dans l'insufflation de l'Esprit[53], contrairement à ce qui se passe pour les autres hommes, ainsi que nous l'avons dit.

7. Les êtres existenciés sont tous **les Paroles** d'Allâh qui **ne s'épuisent pas**[54] car elles procèdent du *Kun* et *Kun* est le Verbe d'Allâh[55].

Faut-il rapporter le Verbe[56] à ce qu'Il[57] est en Lui-même, de sorte que sa nature demeure insondable ? Ou (faut-il considérer que) le Très-Haut "descend vers" la forme de celui qui dit "*Kun*", de sorte que la Parole *Kun* apparaît (alors) comme une réalité essentielle appartenant à cette forme vers laquelle Il descend et dans laquelle Il se manifeste ?[58] Certains Connaissants sont du premier avis ; d'autres du second ; d'autres enfin sont

---

51. Commentateurs et traducteurs de ce passage sont unanimes pour considérer que celui qui insuffle est Jibrîl et qu'il insuffle "Son Esprit provenant de Son Ordre". Jibrîl est un simple instrument de l'Insufflation divine.
52. C'est-à-dire : directement, sans l'intermédiaire de Jibrîl ; cf. Cor.,*15*,29 et *38*,72 : **Lorsque Je l'eus disposé harmonieusement, J'insufflai en lui de Mon Esprit**.
53. De sorte que Celui-ci s'est manifesté à la fois intérieurement (en tant qu'Esprit divin) et extérieurement (en tant qu'Esprit-Saint). De même, la Parole coranique est divine non seulement par son origine et dans sa substance, mais aussi dans sa forme, ce qui constitue le fondement de sa récitation rituelle.
54. Allusion à Cor.,*18*,109.
55. 'Isâ est identifié ici au *Kun*, auquel il est associé par ailleurs dans plusieurs versets coraniques (cf. Cor.,*3*,47 et 59 ; *19*,35).
56. Il s'agit en l'occurrence de la Parole *Kun*.
57. C'est-à-dire Allâh le Très-Haut. Le Verbe est envisagé alors au degré principiel qui ne comporte, comme tel, ni "son primordial" ni Lettres distinctives.
58. Cette nouvelle alternative est étroitement liée à la question de la vivification des formes et des morts : on peut considérer que celle-ci est opérée, soit par le *Kun* principiel d'Allâh, soit par le *Kun* prononcé au moyen d'une forme humaine.

perplexes[59] et avouent leur ignorance.

Cette question peut être connue uniquement par le goût initiatique ; à l'exemple d'Abû Yazîd[60] lorsqu'il souffla sur la fourmi qu'il avait tuée et lui rendit la vie. Il sut alors par qui il avait soufflé quand il avait soufflé[61] ; sa contemplation (à ce moment) fut de type *'îsawî*.

8. Quant à la vivification au sens spirituel opérée au moyen de la Science, elle (relève de) la Vie divine essentielle[62], transcendante[63] et lumineuse dont Allâh a dit : **Ou celui qui était mort et que Nous avons revivifié ; et Nous avons fait pour lui une lumière avec laquelle il marche parmi les hommes**[64]. Quiconque vivifie une âme morte par une vie "procédant de la Science"[65] à propos d'une question particulière concernant la Science divine[66], la ressuscite vraiment. Cette science vivificatrice[67] est pour lui une lumière avec laquelle il marche parmi les hommes, du moins parmi (ceux qui sont) ses semblables dans la forme.[68]

---

59. Selon Qâchânî, les Muhammadiens, détenteurs de la Science parfaite, ne sont pas perplexes car ils réalisent la synthèse des deux points de vue précédents. Le *Kun* principiel d'Allâh est présent dans tout *Kun* prononcé par un homme, tout comme l'Insufflation divine l'est aussi chaque fois qu'un être existencié "insuffle dans une forme" afin de lui communiquer la vie. Nâbulusî identifie la Connaissance à la perplexité, mais cette interprétation nous paraît étrangère au contexte.
60. Al-Bistâmî.
61. *Fa-nafakha.* Nâbulusî lit *fa-nafakha bi-Hi* ; on comprend alors: "...et qu'il avait soufflé par Lui". Cette interprétation est reprise par Burckhardt.
62. *Dhâtiyyan* ; la variante *dâ'imatan* (permanente), adoptée par Afîfî, s'accorde moins bien avec les qualifications qui suivent.
63. *Al-'aliyya* ; littéralement : "sublime".
64. Cor.,6,122.
65. *Bi-hayâtin 'ilmiyya.*
66. Seule la Science divine vivifie les coeurs.
67. Nâbulusî considère que le pronom de rappel *hiya* se rapporte à la "question particulière" plutôt qu'à la "vie procédant de la Science".
68. On peut comprendre qu'il s'agit, soit de ceux qui partagent avec lui la condition humaine, soit de ceux d'entre les ignorants qui ont une forme intérieure apte à être vivifiée par le Saint, et donc potentiellement "semblable à la sienne". Selon la première interprétation, ce passage contient une allusion à l'Homme Universel envisagé en tant que"'Isâ muhammadien", c'est-à-dire au Cheikh al-Akbar.

9. *S'il n'y avait Lui et s'il n'y avait nous,*
ce qui est n'aurait pas été.
Nous sommes, en vérité, des serviteurs[69]
et Allâh est notre Maître.
Nous sommes Son Etre[70] *. Comprends donc*[71]
lorsque je dis[72] *: "Homme" !*
Ne sois pas voilé par ce nom !
Il t'a donné une preuve.[73]
Sois Dieu ! Sois créature !
Tu seras par Allâh un Tout-Miséricordieux.
Nourris de Lui Ses créatures !
*Tu seras "**repos et arôme**".*[74]
Nous Lui donnons ce par quoi Il paraît
en nous, et Il nous donne.[75]
L'Ordre est partagé
en "c'est Lui" et "c'est nous".
S'est vivifié[76] *Celui qui connaît*
par mon Coeur, quand Il nous a vivifiés.
Nous sommes en Lui existences,
êtres et temps.[77]
Il n'est pas permanent en nous ;
mais (seulement) à quelques moments.[78]

---

69. La traduction de Burckhardt "Je L'adore en vérité" est un contresens.
70. *'Aynu-Hu* ; littéralement : sa détermination principielle.
71. Littéralement : aie la science.
72. On peut lire aussi : "lorsque tu dis".
73. Cette preuve est la Forme divine selon laquelle l'Homme a été créé.
74. Cor.,56, 89.
75. Sous -entendu : ce par quoi nous paraissons en Lui.
76. Le coeur du serviteur croyant contient Dieu . La Connaissance du coeur est celle que Dieu a de Lui-même ; par cette Connaissance, c'est à Lui-même qu'Il donne la vie dans un réceptacle particulier. Cette interprétation est liée à une lecture selon laquelle le pronom de rappel de *Fa ahiyâ-hu* se rapporte à Dieu. Bâlî considère plutôt qu'il se rapporte au coeur ; on comprend alors : "Celui qui connaît par mon coeur le vivifie". Cette seconde interprétation est reprise par Burckhardt (qui signale la première en note) et par Austin.
77. La perspective évoquée par ce vers est inverse de la précédente : ce n'est plus Lui qui est en nous mais nous qui sommes en Lui.
78. *Ahyânan*, pluriel de *hîn*. Burkhardt lit *ahyâ-nâ* "cela nous a vivifié" ; mais il s'agit d'un contresens, signalé à tort par Austin comme une variante possible.

10. Ce qui confirme ce que nous disions au sujet de la conjonction de l'insufflation spirituelle et de la forme corporelle[79] d'un être humain est que Dieu S'est décrit Lui-même comme doué du "Souffle rahmânien". Or, l'attribution d'une qualité implique nécessairement l'attribution de tout ce que celle-ci implique. Tu sais ce qu'implique le souffle dans celui qui respire[80] : c'est pour cela que le Souffle divin est le "contenant" des formes du monde ; il est comme leur "matière première", qui n'est autre que la Nature (universelle).

Les (quatre) éléments sont une des formes de la Nature. Ce qui est au-delà (de ces éléments) et au-delà de ce qui en procède fait également partie de ces formes : ce sont les esprits "élevés"[81] dont le degré est plus haut que celui des sept Cieux. Ceux-ci, et les esprits (qui les habitent) appartiennent encore au "monde des éléments", car ils sont formés à partir de leur modalité subtile[82]. Les anges[83] issus de chaque Ciel lui appartiennent : ce sont les anges du monde élémentaire, alors que ceux qui leur sont supérieurs sont les anges de la Nature universelle. C'est pour cela qu'Allâh les a décrits - je veux dire (ceux qui constituent le) Plérôme suprême - comme "se disputant".

En effet, la Nature est "polarisée". Au degré des Noms divins - qui sont de (simples) relations conceptuelles - cette polarisation vient uniquement du Souffle (rahmânien). L'Essence, qui n'est pas soumise à cette polarisation, est dite **indépendante des mondes**[84]. C'est pour cela[85] que le monde a été

---

79. Littéralement : "élémentaire", composé d'éléments.
80. C'est-à-dire un "soulagement" qui résulte, dans le cas du Souffle divin, de la production des Lettres et des Paroles qui représentent les degrés et les modes de l'Existence universelle.
81. C'est-à-dire : situés au degré d'existence que René Guénon appelle "le monde spirituel pur".
82. Littéralement : à partir d'une vapeur engendrée par des éléments; allusion à Cor.,*41*,11 : **Ensuite, Il s'est tourné vers le Ciel et il était une vapeur**.
83. Les anges ne semblent pas désigner autre chose que les "esprits" dont il est question dans la phrase précédente. Cette assimilation est établie expressément dans le commentaire de Nâbulusî.
84. Allusion à Cor.,*3*,97 ; *29*,6. Le terme *fanâ'* (au lieu de *ghaniyyun*) que l'on trouve dans le commentaire de Jâmî est vraisemblablement une faute de l'imprimeur.
85. C'est-à-dire : à cause de cette indépendance et de la polarisation des Noms qui

manifesté à l'image de son Existenciateur qui n'est autre que le Souffle divin : la chaleur que celui-ci contient élève ; le froid et l'humidité abaissent ; la sécheresse assure la stabilité (du monde) et empêche (la terre) de trembler. La sédimentation est provoquée par le froid et l'humidité. Vois le médecin : lorsqu'il désire administrer un remède à un malade, il examine tout d'abord un flacon contenant son liquide[86] ; s'il constate une sédimentation, il sait que (la maladie) a achevé sa maturation et qu'il peut administrer le remède en vue d'accélérer la guérison[87] ; la sédimentation est due au froid et à l'humidité naturelles (du malade).

Puis[88] (le Très-Haut) a pétri de Ses deux Mains l'argile dont est fait l'être humain. Il s'agit (encore) d'une polarisation, bien qu'elles soient par ailleurs "une Droite (bénie)"[89] ; leur distinction est évidente, ne serait-ce que par le fait qu'elles sont deux. Cela, parce qu'on ne peut agir sur la nature qu'en conformité avec (sa loi fondamentale qui est) la polarisation ; c'est pourquoi il est question des deux Mains.

L'ayant existencié avec les deux Mains, Il l'a appelé "*bashar*", pour indiquer le "contact direct"[90] avec le degré qui est le Sien, au moyen des "deux Mains" qui Lui sont attribuées. Il a fait de cette façon d'agir (la marque d')une sollicitude providentielle à l'égard de cette espèce humaine (qui est la nôtre), en disant à celui[91] qui refusait de se prosterner devant lui[92] : **Qu'est-ce donc qui t'empêche de te prosterner devant ce que J'ai créé de Mes deux Mains ? T'es-tu enorgueilli...** vis-à-vis de quelqu'un qui est semblable à toi, je veux dire : qui appartient

---

suit celle du Souffle principiel avec les deux phases d'expiration et d'inspiration qu'il comporte.

86. *Mâ'-hu.* Il s'agit de l'urine, mais le Cheikh, par pudeur, n'emploie pas le terme *bawl.*
87. Et non, comme le pensent certains, la maturation, puisque celle-ci est achevée.
88. C'est-à-dire au degré de la manifestation corporelle.
89. Selon un hadîth célèbre, Adam déclare : "Je choisis la Droite de mon Seigneur, bien ques les deux Mains de mon Seigneur soient une Droite bénie" ; cf. *La Niche des Lumières*, hadîth 24 repris dans *Les sept Etendards*, p. 185-186.
90. *Mubâshara*, de la même racine que *bashar* qui désigne l'être humain individuel.
91. C'est-à-dire Iblîs.
92. C'est-à-dire devant Adam.

(comme toi) au monde élémentaire, **...ou es-tu**[93] **d'entre les (esprits) élevés**[94] supérieurs à ce monde, alors que ce n'est pas ton cas. Par "élevés", je vise ceux dont la constitution "lumineuse"[95] transcende le monde élémentaire, bien qu'elle appartienne encore à la Nature universelle. L'excellence de l'homme sur les autres espèces appartenant à ce monde tient uniquement au fait qu'il est un *bashar* fait d'argile. L'espèce à laquelle il appartient surpasse toutes celles de ce monde qui ont été créées sans ce contact direct. Le degré de l'homme est supérieur à celui des anges, tant "terrestres" que "célestes", tandis que les anges "élevés" sont meilleurs que cette espèce humaine (qui est la nôtre) selon le texte sacré.[96]

Celui qui veut connaître le Souffle divin, qu'il acquière la connaissance du monde car "celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur" en qui il a été manifesté[97] ; c'est-à-dire : le monde a été manifesté dans le Souffle du Tout-Miséricordieux grâce auquel Allâh a "délivré" les Noms divins de l'"oppression" qu'ils éprouvaient parce qu'ils n'avaient pas encore manifesté leurs effets. Il S'est fait grâce à Lui-même par ce qu'Il a existencié dans Son Souffle[98] . Il en a été le premier bénéficiaire; ensuite, le Commandement (divin) n'a cessé de descendre et de

---

93. Au sens de : "ou prétends-tu être".
94. Cor.,*38*,75. Il s'agit des anges "éperdus d'amour"(*al-muhayyamûn*) dont il a été question à propos de la Sagesse caractéristique du Verbe d'Ibrâhîm.
95. Au sens de : faite de lumière.
96. Littéralement : divin. Allusion au terme *'âlîna* (élevés) qui figure dans le verset cité plus haut.
97. Nous adoptons la lecture de Nâbulusî et de Jâmî, reprise aussi dans le commentaire d'Ismâ'îl Haqqî, mais non dans la traduction de Bulent Rauf qui l'accompagne ! Cette lecture nous paraît justifiée par l'explication qui suit ("c'est-à-dire...etc."). Qâchânî, Bâlî, Burckhardt et Austin comprennent plutôt : "connaît son Seigneur qui se manifeste en lui". Qâchânî évoque à ce propos l'analogie du microcosme et du macrocosme, mais, en ce cas, il conviendrait d'envisager également une inversion : le Seigneur apparaît à l'intérieur de l'être qui se connaît soi-même, puis, à un degré supérieur de réalisation, cet être voit qu'il est compris dans le Souffle du Tout-Miséricordieux.
98. Il y a ici un "jeu de mots" : "Il S'est fait grâce à Lui-même (*'alâ nafsi-Hi*) par ce qu'Il a existencié dans Son Souffle (*fî nafasi-Hi*)", ce qui revient à dire que le souffle est l'essence de l'aspect "vivant" et manifesté de l'être.

délivrer des détresses[99] jusqu'au degré ultime de la manifestation.[100]

11. *Tout est dans l'essence du Souffle,*
comme la lueur de l'aube dans la fin de la nuit.[101]
La science née de la démonstration
est dans le **dépouillement du jour**[102] *pour celui qui somnolait.*[103]
Il voit ce que j'ai dit
comme un songe qui lui indique le Souffle
Et le délivre de toute détresse
quand il lit **Il s'est renfrogné**[104]
En vérité (Dieu)[105] *S'est manifesté théophaniquement*
à celui qui est venu pour chercher le brandon.[106]
Il Le vit comme un feu alors qu'Il est
une lumière pour les Rois et les Gardes de nuit.[107]

---

99. Vraisemblablement *ghumûm* ; chez Jandî, on trouve *humûm*, qui a le même sens. Le *'umûm* adopté par Qâchânî, Jâmî et Afîfî sous-entend une opposition entre Lui-même et "la généralité" des êtres.

100. Qui est l'homme.

101. C'est le Souffle qui fait passer les vérités principielles de la "nuit", où elles ne peuvent être connues distinctivement, à la "lueur de l'aube" qui permet de les percevoir.

102. Allusion à Cor.,*36*,37.

103. Elle est comme la lueur d'un premier éveil comparable à celle du songe qui requiert, elle aussi, une interprétation de ce qui a été perçu.

104. Allusion au titre et au contenu de la 80ème sourate. Le Très-Haut reproche à Son Prophète de **s'être renfrogné et détourné** (Cor.,*80*,1) alors qu'un aveugle était venu le solliciter. La "délivrance de toute détresse" à la lecture de cette sourate est généralement considérée comme une allusion aux versets 38 et 39 : **Des visages en ce jour seront rayonnants, rieurs, réjouis** ; il s'agit des visages des Elus au Jour de la Résurrection et, initiatiquement, des visages de ceux qui ont réalisé que toutes les formes sont comprises dans le Souffle du Tout-Miséricordieux, par contraste avec le "visage renfrogné" dont il avait été question tout d'abord. Ismâ'îl Haqqî pense qu'il peut s'agir aussi du verset 4 : **Ou se souviendra-t-il, de sorte que le Rappel lui sera utile ?**

105. Le sujet du verbe n'est pas précisé. On considère généralement qu'il s'agit d'Allâh. Nâbulusî comprend plutôt "le Souffle du Tout-Miséricordieux", par référence à ce qui précède.

106. Il s'agit de Moïse au Buisson Ardent.

107. Ces termes désignent ici deux catégories initiatiques : les Rois sont les Connaissants, ceux qui sont parvenus au but ; les Gardes de nuit, ceux qui cheminent

Si tu as compris[108] *ma parole*
tu connais (la cause) de ton affliction.
Si (Mûsâ) avait cherché autre chose,
il L'aurait vu[109] *, sans nulle inversion.*[110]

12. Ce Verbe 'Isâwî, Dieu le plaça à la Station du **Jusqu'à ce que Nous sachions**[111] ; et **Il sait**[112]. Il l'interrogea[113] sur ce qu'on lui avait attribué - était-il Dieu ou non ? -, en dépit de Sa Science principielle de ce qui était réellement arrivé[114] , en lui disant : **As-tu dit aux hommes : prenez-moi et ma mère comme deux Divinités en dehors d'Allâh ?**[115]

La politesse lui imposait de répondre à Celui qui l'interrogeait et qui S'était manifesté théophaniquement à lui à cette Station et dans cette forme : la sagesse commandait une réponse comportant la distinctivité au sein de la Totalité synthétique[116] .

---

sur les sentiers de la réalisation. Ismâ'îl Haqqî voit dans les premiers ceux qui bénéficient du dévoilement intuitif et dans les seconds ceux qui sont voilés par les preuves rationnelles ; mais cette interprétation ne tient pas compte du fait que ces derniers voient également Dieu comme une lumière.

108.*Fahimta;* variante *'arafta,* et l'on traduit alors : "si tu as réalisé la Connaissance (initiatique) de ma parole".

109.Sous-entendu : dans cette "autre chose".

110.*Nakasa.* Littéralement : il n'aurait pas "inversé" ce qu'il a vu ; c'est-à-dire en fonction de sa demande. La variante *nakara* entraîne la traduction "Et ne (L') aurait pas méconnu", moins convaincante.

111.Cor.,47,31. Sur cette Station, cf. *L'Esprit universel de l'Islam,* chap.VI, VII et VIII ainsi que *supra,* chap. 2, §3.

112.Allusion à Cor.,3,142. Selon Qâchâni, ces mots doivent se comprendre dans le sens de : "et jusqu'à ce que Sa Science (à notre sujet) se manifeste en Lui et qu'Il sache, Lui, en tant qu'Il est "Lui-Lui", non en tant qu'Il est "Lui-nous"." La même interprétation se retrouve chez Jandî dans une formulation légèrement différente. L'édition anglaise du commentaire d'Ismâ'îl Haqqî fait apparaître ici encore une différence entre la traduction (*and We know*) et le commentaire ! Dans sa traduction, Austin annonce l'idée développée dans la suite de l'alinéa : *altough He knows well* "bien qu'Il sache parfaitement ce sur quoi Il interroge".

113.*Istafhama-hâ* ; le texte d'Afîfî est fautif.

114.Littéralement : "en dépit de Sa Science principielle sur le point de savoir si cela s'était effectivement produit ou non" ; c'est-à-dire : s'étaient-ils pris pour deux Divinités, ou 'Isâ en avait-il donné l'ordre ?

115.Cor.,5,116. Toute la partie finale du présent chapitre est un commentaire de ce verset et des deux suivants.

116.*Fî-t-tafriqa bi-'ayn al-jam'.* Dans les mots qui suivent : "gloire à Ta transcen-

C'est pourquoi il répondit en commençant par (mentionner) la transcendance : **Gloire à Ta transcendance...** tout en la conditionnant au moyen du *kâf*, qui implique face à face et adresse à autrui.

...il ne m ' appartient pas... au point de vue du moi individuel séparé de Toi

...de dire ce à quoi je n'ai aucun droit..., c'est-à-dire ce qui n'est impliqué ni par mon ipséité[117] ni par mon essence (archétypale).

...Si je l'ai dit, assurément Tu l'as su... car c'est Toi "celui qui parle" et celui qui dit quelque chose sait ce qu'il dit. C'est Toi qui es la langue avec laquelle je parle, ainsi que l'a enseigné l'Envoyé d'Allâh - sur lui la Grâce et la Paix ! - de la part de son Seigneur dans une donnée traditionnelle d'origine divine[118] : "Je suis sa langue au moyen de laquelle il parle", identifiant (ainsi) Son Ipséité à la langue de celui qui tient le discours tout en attribuant celui-ci à Son serviteur.

Le pieux serviteur[119] acheva sa réponse en disant :

...Tu sais ce qui est dans mon âme... ; celui qui dit cela, c'est Dieu[120]

...et je ne sais pas... ce qu'il y a en elle[121]. Il a dénié la science à l'ipséité[122] de 'Isâ en tant que telle, non en tant qu'il était doué de parole et de pouvoir (créateur)[123].

---

dance", la transcendance évoque la Totalité synthétique et le pronom "Ta" (qui traduit le *kâf* arabe) une distinctivité répondant à celle qui figurait dans la question du Très-Haut : "As-tu dis ?"

117.Autrement dit : ma "personnalité" au sens guénonien du terme.

118.C'est-à-dire un hadîth qudsî.

119.*Al-'abd as-sâlih.* Expression remarquable, qui fait allusion à la fois à la parole de 'Isâ au sujet de lui-même : **Je suis en vérité le serviteur d'Allâh** (Cor.,*19*,30) et à la parole des anges à son sujet : **et il sera d'entre les pieux** (Cor.,*3*,46).

120.S'exprimant par la langue de 'Isâ et s'adressant à Lui-même à la Station de l'Unité et de la Synthèse.

121.Ce passage contient une *ishâra*. En effet, le Cheikh interrompt sa citation du texte coranique qui continue par les mots : **...ce qu'il y a dans la Tienne** en les remplaçant par les mots "ce qu'il y a en elle", indiquant par là que l'"âme de 'Isâ" est Celle du Très-Haut, que "son âme" n'est autre que "Son Ame". Ceci explique que Jandî et Qâchânî sous-entendent après "ce qu'il y a en elle" les mots "en tant qu'elle est Toi".

122.C'est-à-dire à sa "personnalité".

...Tu es en vérité, Toi... ; il[124] a employé le pronom de la séparativité et du renforcement[125] pour souligner et confirmer l'évidence, à savoir qu'Allâh seul possède la science du Mystère[126]. (Par ce langage), il a séparé et uni, proclamé l'unité et la multiplicité, l'amplitude et l'étroitesse.

Puis il a conclu son discours en disant : **...Je ne leur ai (rien) dit si ce n'est ce que Tu m'as ordonné...** Il a commencé par une négation, faisant allusion au fait que ce n'était pas lui (qui avait dit cela), puis il s'est obligé à répondre, par politesse à l'égard de Celui qui l'avait interrogé : s'il ne l'avait pas fait, il aurait montré son ignorance des réalités principielles ; alors qu'il en était loin ![127]

Il a dit : "...si ce n'est ce que Tu m'as ordonné...", (c'est-à-dire) c'est Toi qui a parlé par ma langue, et c'est Toi qui es ma langue. Considère cette dualité[128] spirituelle et divine : comme elle est fine et subtile.

...à savoir : Adorez Allâh !... Il a employé le Nom Allâh à cause de la diversité des Lois sacrées ; il n'a pas privilégié un

---

123.*Qâ'ilun wa dhû athar.* La parole de 'Isâ et son pouvoir (créateur : en tant qu'il donne la vie à la "forme semblable à celle d'un oiseau") appartiennent à Allâh ; c'est pourquoi il est appelé "la Parole d'Allâh" (cf. Cor.,*19*,34).

124.Ou "Il" si l'on considère que c'est Allâh qui parle.

125.*Al-fasl wa-l-'imâd.* Le mot *damîr* (pronom) est sous-entendu dans le texte ; il s'agit du terme *Anta* (Toi) qui sert à renforcer le pronom de la deuxième personne indiqué par la forme verbale. Selon Nâbulusî, *al-'imâd* serait une désignation propre aux grammairiens de Kûfa pour désigner la fonction de ce pronom, par opposition à la terminologie des grammairiens de Basrâ. Ismâ'îl Haqqî indique l'inverse.

126.Ces mots évoquent en mode indirect la suite du verset : "(Tu es en vérité Toi) Celui qui connaît totalement le Mystère".

127.C'est-à-dire d'une telle ignorance. C'est pourquoi il a joint la négation et l'affirmation.

128.*Tathniya.* Selon Jâmî, cette lecture, confirmée par Ibn Arabî lui-même, est expliquée à la fois par ce qui précède et par ce qui suit : l'aspect "divin" se rapporte au fait que c'est Dieu qui parle, l'aspect "spirituel" au fait que Dieu est "la langue de 'Isâ". Par référence au hadîth cité plus haut (cf. note 119), le premier correspond à la "proximité des oeuvres obligatoires" et le second à la "proximité des oeuvres surérogatoires". La variante *tanbi'a* (notification), adoptée par de nombreux commentateurs, est reprise dans l'édition de Afîfî.

Nom particulier plutôt qu'un autre ; il a utilisé le Nom synthétique et universel[129].

Puis il a ajouté : **...mon Seigneur et votre Seigneur...** Il est bien connu que Sa relation en tant que Seigneur avec tel être existencié n'est pas la même que celle qu'il entretient avec tel autre ; c'est pour cela qu'il a établi une distinction en disant "mon Seigneur et votre Seigneur", et qu'il a utilisé deux pronoms : celui de la première personne et celui de la deuxième.

13. "Si ce n'est ce que Tu m'as ordonné"[130] : il s'est affirmé comme "soumis à l'Ordre (divin)", exprimant ainsi sa servitude, car n'est soumis à un ordre que celui qui est censé lui obéir, même s'il ne le fait pas. L'Ordre (divin), lorsqu'il descend, revêt le statut des degrés (d'existence) qu'il traverse : c'est pourquoi quiconque est manifesté dans un degré prend la teinture de ce que confère la réalité propre de ce degré[131]. Le rang[132] de celui qui est soumis à l'ordre exprime un statut qui se retrouve dans tous ceux qui sont soumis à cet ordre ; le rang de celui qui le donne exprime un statut qui se manifeste ouvertement dans tous ceux qui le donnent. Dieu dit : "Accomplissez la prière rituelle !"[133] Il est alors "celui qui donne l'ordre" tandis que l'être soumis à l'astreinte est "celui qui le reçoit"[134]. Le serviteur dit : **Seigneur, pardonne-moi !**[135] En ce cas, c'est lui qui donne l'ordre et c'est Dieu qui le reçoit. Ce que Dieu requiert du serviteur par Son Ordre est identique à ce que le serviteur requiert de Dieu par le sien[136]. C'est pour cela qu'il est nécessairement

---

129.Littéralement : qui les rassemble tous.

130.Ce paragraphe est un développement incident sur un point dont Ibn Arabî tient à souligner l'importance.

131.Puisqu'il suit l'Ordre divin qui en a pris lui-même la "teinture".

132.*Martaba.* Ce terme a été traduit par "degré" dans la phrase précédente.

133.Expression fréquente dans le Coran.

134.Le texte proposé par Afîfî : *al-âmir wa-l-mukallaf wa-l-ma'mûr,* qui entraînerait la traduction : "Il est celui qui donne l'ordre, celui qui est soumis à l'astreinte et celui qui le reçoit" est erroné : le second *wâw* de coordination doit être supprimé. Bâlî est seul à proposer la variante *mukallif* : "Il est celui qui donne l'ordre et soumet à l'astreinte celui qui le reçoit".

135.Cor.,7,151.

136.C'est-à-dire une réponse.

répondu à toute prière de demande, même si cette réponse est retardée[137] ; de la même manière que certains de ceux qui sont soumis à l'astreinte et à qui a été adressé l'ordre d'accomplir la prière ne le font pas dans le temps (prescrit) : ils retardent l'obéissance (effective) et accomplissent la prière à un autre moment s'ils en ont la possibilité[138]. Là encore, il y a nécessairement une réponse, ne serait-ce que dans l'intention[139].

14. ('Isâ) a dit ensuite : **...et j'ai été contre eux...** ; il n'a pas ajouté "et contre moi avec eux" comme il avait dit "mon Seigneur et votre Seigneur"

...un témoin, tant que je suis demeuré parmi eux... en effet, les prophètes sont des témoins à charge contre leurs communautés aussi longtemps qu'ils demeurent parmi elles[140]

...et quand Tu m'as ramené à Toi..., c'est-à-dire que Tu m'as élevé[141] vers Toi, que Tu les as cachés à moi et que Tu m'as caché à eux[142]

...Tu as été, Toi, Celui qui a exercé une surveillance à leur encontre..., non plus au moyen de ma "substance"[143], mais au moyen de la leur puisque Tu es "leur vue"[144] et que celle-ci implique la possibilité de surveiller : quand l'homme se regarde[145] lui-même, c'est Dieu qui le regarde !

137.Sur ce point, cf. *supra*, chap. 2 , §2.

138.La traduction de Austin "bien qu'ils aient la possibilité de l'accomplir en son temps" est un contresens.

139.Cette phrase s'applique sûrement au serviteur, mais Nâbulusî pense qu'elle peut s'appliquer aussi au Seigneur.

140.Allusion à Cor.,2,143.

141.Allusion à Cor.,4,158.

142.Dans le récit de l'Ascension du Christ, les *Actes des Apôtres* précisent : "une nuée vint le soustraire à leurs regards".

143.Au sens étymologique de réceptacle de l'Activité divine (en arabe : *mâddat-î*).

144.Selon le hadîth qudsî cité plus haut (cf. note 118).

145.*Shuhûd al-insân*. La notion de *shuhûd* comporte l'idée de "vision sans intermédiaire", d'où son emploi pour désigner la contemplation initiatique et l'idée de "témoignage", impliquée ici par le contexte. La traduction par "se regarde" (sous-entendu : d'un regard vigilant, voire critique) nous paraît préférable à "se contemple" ou même "se voit".

('Isâ) a désigné (cette surveillance divine) au moyen du Nom *ar-Raqîb* car, s'étant attribué le témoignage[146], il a voulu établir une distinction entre lui et son Seigneur, afin que l'on sache qu'il n'était lui-même qu'un serviteur[147], et que Dieu était Dieu du fait qu'Il était pour lui "Seigneur". C'est pour cette raison qu'il a utilisé à son propre sujet le terme "témoin" et au sujet de son Seigneur le terme "surveillant". En outre, dans son cas, il les[148] a mentionnés en premier lieu en disant "contre eux un témoin tant que je suis demeuré parmi eux", parce qu'il préférait leur donner la préséance, et (aussi) par sens des convenances[149] ; au contraire, s'agissant de l'aspect divin (de la même fonction), il les a mentionnés après Dieu en disant : "Celui qui a exercé une surveillance à leur encontre", car c'est le droit du Seigneur d'occuper le premier rang.

Ensuite, 'Isâ a fait savoir qu'à Dieu "le Surveillant" revenait aussi le Nom "le Témoin" qu'il s'était appliqué à lui-même quand il avait dit : "contre eux un témoin" ; en effet, il a ajouté : **...et Toi, Tu es témoin[150] de toute chose...** Il a employé le terme "tout" parce que c'est le plus général ; le terme "chose" parce que c'est le moins déterminé de tous ; et il a employé le Nom "le Témoin" car (Dieu) est le témoin de tout ce qui peut être vu à la mesure de ce qu'implique sa réalité essentielle. Par là, 'Isâ a attiré l'attention sur le fait que c'était Lui, le Très-Haut,

---

146. En utilisant le terme *shahîd*, forme passive qui a ici le sens de *shâhid* (témoin).

147. Littéralement : "qu'il était lui ('Isâ) parce qu'il était serviteur".

148. C'est-à-dire ceux contre lesquels il témoignait, les Chrétiens.

149. Austin considère qu'il s'agit du sens des convenances à leur égard mais les commentateurs traditionnels sont plutôt d'avis qu'il s'agit du sens des convenances à l'égard d'Allâh. Pour Nâbulusî, ce souci de leur donner la préséance se rattache à celui d'obéir promptement à l'ordre divin en mentionnant tout d'abord ceux qui étaient concernés par cet ordre. Qâchânî, Jâmî et Ismâ'îl Haqqî donnent une explication plus profonde et qui réunit les points de vue précédents : en réalité, comme le Cheikh le suggère dans l'alinéa suivant, c'est Dieu qui est "témoin contre eux" en eux-mêmes, et c'est pour cette raison qu'il convient de leur donner la préséance ; cf. aussi *supra*, §14, alinéa 4.

150. Il y a ici une "transformation" et une universalisation de la notion de témoignage au degré de la science que Dieu possède de toute chose : à la différence du Très-Haut, 'Isâ n'est "témoin contre eux" que durant le temps où "il demeure parmi eux". Cependant, le maintien de la préposition *'alâ* (contre) dans le texte coranique se justifie par l'idée développée dans la suite de l'alinéa.

qui était le (véritable) témoin contre son peuple lorsqu'il avait dit : "et j'ai été contre eux un témoin tant que je suis demeuré parmi eux" : c'était le témoignage de Dieu dans la "substance" de 'Isâ ; tout comme il est avéré qu'Il était "sa langue, son ouïe et sa vue".

15. Puis, il a prononcé une parole à la fois *'îsâwiyya* et muhammadienne : *'îsâwiyya* parce qu'il s'agit d'une parole de 'Isâ, selon ce qu'Allâh nous a communiqué à son sujet dans Son Livre ; et muhammadienne à cause de la place[151] qu'elle prit dans (le coeur de) Muhammad[152] - sur lui la Grâce et la Paix ! Il veilla une nuit entière en la répétant sans cesse[153] jusqu'au lever de l'aube : **...Si Tu les châties, ils sont Tes serviteurs et si Tu leur pardonnes, Tu es, Toi, l'Inaccessible, le Sage**.

Le pronom de rappel *hum*[154] est celui de l'"absent"[155], tout comme le pronom *huwa*. De la même manière que (Dieu) dit : "ce sont eux, ceux qui n'ont pas cru" en utilisant ce pronom[156] - car l'"absence" est un voile qui les écarte de ce qui est voulu au moyen du "Contemplé Présent" - 'Isâ dit : **Si Tu les châties...** en utilisant, lui aussi, le pronom de l'absent qui est l'essence même du voile qui leur cachait Dieu. Il[157] leur a rappelé Allâh avant qu'ils soient en Sa présence afin que, lorsqu'ils y seraient mis[158], le levain ait agi dans la pâte, la rendant semblable à lui **...ils sont Tes serviteurs...** Il a employé le singulier

---

151.*Makân.* Ce terme, qui désigne habituellement un lieu situé dans l'espace, prend plutôt ici le sens figuré de "degré", "Station" (*maqâm* : équivalent proposé par Nâbulusî).

152.*Li wuqû'i-hâ* (variante : *mawqi'i-hâ*) *min Muhammad bi-l-makân alladhî waqa'at min-hu.* La manière dont Ibn Arabî s'exprime semble faire référence à l'expression arabe : *waqa'a min qalbi-hi fî makân* (s'empara de son coeur).

153.Littéralement : sans passer à autre chose.

154.Présent dans *tu'adhdhib-hum* (Tu les châties), dans *fa-inna-hum* (c'est qu'ils sont) et dans *taghfir la-hum* (Tu leur pardonnes).

155.C'est le nom que porte en grammaire arabe le pronom de la troisième personne.

156.Littéralement : le pronom de l'absent.

157.'Isâ, en sa qualité de prophète.

158.Au "Jour de la Résurrection" qui peut être compris ici dans un sens initiatique.

pour indiquer qu'ils professaient le *Tawhîd*[159]. Il n'y a pas d'abaissement plus grand que celui des serviteurs qui n'ont aucun pouvoir de décider par eux-mêmes et qui dépendent de ce que leur maître a décidé pour eux[160]. (Dieu) n'avait pour eux **aucun associé**[161] puisqu'il[162] a dit : "Tes serviteurs" en employant le pronom du singulier. Le châtiment dont il est question ici est leur humiliation : il n'y a pas plus humiliés qu'eux du fait qu'ils sont des serviteurs. Ce sont leurs essences mêmes qui impliquent leur abaissement ; ce n'est pas Toi qui les humilies car Tu ne peux les abaisser davantage qu'ils ne le sont déjà par leur qualité de serviteurs.

...et si Tu leur pardonnes... : si Tu les couvres pour empêcher que s'abatte sur eux le châtiment qu'ils ont mérité par leur opposition (à Ton ordre) ; autrement dit : (si) Tu établis pour eux un voile qui les protège et qui les soustrait au châtiment **...Tu es, Toi, l'Inaccessible...** c'est-à-dire l'Inviolable, le Protégé[163]. Lorsque Dieu donne ce Nom à l'un de Ses serviteurs, Il est appelé "Celui qui confère l'inviolabilité"[164] et celui à qui Il le donne "l'inviolable". Ce dernier est alors immunisé et protégé[165] contre la vengeance que veut exercer sur lui "le Vengeur" et contre le châtiment que veut lui infliger "Celui qui châtie". Ici encore, il a employé le pronom de la séparativité et du renforcement[166] pour confirmer l'évidence et pour que (la formulation de) ce verset soit en harmonie (avec celle des deux précé-

---

159.C'est-à-dire qu'il n'adoraient qu'Allâh sous le voile de 'Isâ car **ton Seigneur a décidé (de toute éternité) que vous n'adorerez que Lui** (Cor.,*17*,23).

160.Littéralement : veut de leur part.

161.Cor.,*6*,163.

162.Pour Bâlî, c'est Allâh qui parle. Austin adopte ce point de vue dans sa traduction.

163.*Al-Manî' al-Hamî.* Il va de soi que l'aveuglement, l'incroyance et la désobéissance de Ses serviteurs ne peuvent en rien nuire à Dieu. On pourrait traduire aussi *al-hamî* (le Protégé) par "le Protecteur", compte tenu du sens de la phrase suivante. On notera cependant que la deuxième mention faite ensuite des noms *manî'* et *hamî* s'applique au serviteur, de sorte que le second prend alors nécessairement le sens de "protégé".

164.*Al-Mu'izz* ; cf. Cor.,*3*,26 : **Tu confères l'inviolabilité à qui Tu veux.**

165.*Manî' al-hamî.*

166.Cf. *supra*, note 125.

dents) : **Tu es en vérité, Toi, Celui qui connaît totalement les Mystères et Tu as été, Toi, Celui qui a exercé une surveillance à leur encontre** ; et ici : **c'est que Tu es, Toi, l'Inaccessible, le Sage.**

Ce verset fut utilisé par le Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - comme une formule de demande et de supplication adressée à son Seigneur[167] durant une nuit entière jusqu'au lever de l'aube. Il le répéta pour obtenir la réponse. S'il l'avait entendue dès la première demande, il ne l'aurait pas répété. Dieu lui exposait point par point les raisons pour lesquelles ils avaient mérité le châtiment et (le Prophète) lui répondait, pour chaque point et pour chaque raison : "Si Tu les châties, ils sont Tes serviteurs et si Tu leur pardonnes, Tu es, Toi, l'Inaccessible, le Sage". S'il avait perçu dans cet exposé (du Très-Haut) ce qui aurait obligé à donner la préférence à Dieu[168] et la prépondérance à Son point de vue, il aurait adressé ses demandes contre eux et non en leur faveur. Dieu lui exposa uniquement ce qu'ils avaient mérité par là ; (c'est-à-dire) ce que ce verset confère à partir de leur (parfaite) soumission à Allâh qui les rend dignes de Son pardon[169]. En effet, il est rapporté (dans un hadîth) que Dieu, quand Il aime la voix de Son serviteur qui L'implore, retarde Sa réponse de manière à ce qu'il répète sa demande : par amour pour lui[170], non parce qu'Il s'est détourné de lui.

C'est pour cela qu'il[171] a employé le Nom "le Sage" car le Sage est Celui qui met les choses à leurs places sans jamais s'écarter de ce qu'impliquent et requièrent[172] leurs réalités propres avec les qualifications qu'elles comportent. Le Sage est Celui qui connaît l'ordre (principiel) des choses[173].

167.Le texte ajoute : "sur cette question".

168.*Al-Haqq* ; c'est-à-dire au Droit divin.

169.Littéralement : et (à partir) du fait qu'ils sont (en vertu de cette soumission principielle) "exposés" à Son pardon (comme on l'est à la lumière du soleil).

170.Ou "pour sa demande insistante".

171.Ou "Il" si l'on attribue le contenu du verset à Allâh.

172.Ce qu'elles impliquent en elles-mêmes et requièrent dans leur manifestation.

173.En suggérant que "le Sage, le Savant" est ici une succession coranique de Noms divins, Austin commet une erreur de lecture et un contresens.

Le Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - a répété ce verset selon une science immense[174] venant d'Allâh le Très-Haut. Celui qui le récite, qu'il le récite ainsi ; sinon, il est préférable qu'il reste silencieux. Lorsqu'Allâh favorise un serviteur en lui faisant exprimer quelque demande[175], Il le fait uniquement parce qu'Il veut l'exaucer et le satisfaire. Que personne ne se plaigne de la lenteur à obtenir ce qu'elle contient[176] ; que chacun s'applique plutôt avec la même persévérance que celle de l'Envoyé d'Allâh - sur lui la Grâce et la Paix ! - dans la récitation de ce verset, (et cela) dans tous ses états[177], jusqu'à ce qu'il entende (la réponse) avec son oreille ou avec son ouïe, comme tu voudras, ou plutôt selon la manière dont Allâh te la fera entendre[178] : pour une demande faite avec la langue, Il te récompensera au moyen d'une réponse qu'Il fera entendre à ton oreille ; pour une demande faite en esprit, Il te récompensera par une réponse qu'Il fera entendre à ton ouïe.

174.Selon Ismâ'îl Haqqî, tantôt c'était le Prophète qui s'adressait à Dieu et Celui-ci répondait ; tantôt c'était Dieu qui s'adressait à lui - sur lui la Grâce et la Paix ! - et c'était lui qui répondait.

175.Ce que le serviteur ne ferait pas de sa propre initiative sans quitter la Station de la Servitude absolue.

176.Littéralement : que personne n'estime lent ce que renferme ce en quoi il a été favorisé.

177.Bâlî comprend qu'il s'agit des états de l'Envoyé d'Allâh, mais cela paraît peu compatible avec le fait que la récitation de ce verset n'avait duré qu'une seule nuit. Il s'agit donc plutôt de la nécessité, pour tout serviteur quel qu'il soit, de persévérer dans sa demande.

178.Certains voient dans cette partie de la phrase l'énoncé d'une troisième possibilité (après l'oreille et l'ouïe) mais il s'agit plutôt d'une alternative à "comme tu voudras" puisque deux possibilités seulement sont énumérées ensuite.

COMMENTAIRE

La notion de *nubuwwa* (prophétie), caractéristique de la présente Sagesse, est traditionnellement rapportée à deux racines verbales distinctes : la première, *n-b-'*, évoque l'idée d'annoncer une nouvelle ou de communiquer un enseignement ; la seconde, *n-b-w*, comporte essentiellement celle d'"élévation". L'une et l'autre sont applicables en l'occurrence. D'une part, la *nubuwwa* exprime la fonction universelle de communication, de formulation, de conservation et d'adaptation de la Doctrine immuable, ce qu'indique le hadîth prophétique : "J'étais prophète, alors qu'Adam était entre l'eau et l'argile"[1] ; de l'autre, elle reflète la nature "avatârique" du Messie qui, en tant que manifestation du Verbe d'Allâh[2], "descend du Ciel" et prend chair de la Vierge : cette "nature divine", désignée par Ibn Arabî au moyen du terme *lâhût*, correspond, comme Michel Vâlsan l'a magistralement montré[3], à la dimension verticale du symbolisme de la Croix, et par conséquent à l'idée d'élévation. Ces deux aspects sont réunis dans l'être christique. La *nubuwwa* est une science principielle communiquée sans intermédiaire. 'Isâ ne la tire de nul autre que de lui-même. La fonction prophétique est inhérente à l'essence immuable de son être ; elle lui appartient de plein droit dès l'origine au degré de sa manifestation terrestre, car il est à lui-même "sa propre loi". C'est pourquoi il jouit du privilège exclusif de **parler aux hommes dans le berceau**[4] et de leur annoncer aussitôt sa qualification exceptionnelle: **Je suis le serviteur d'Allâh ; Il m'a donné le Livre et a fait de moi un prophète**[5].

Dans l'ordre des fonctions suprêmes, la Prophétie occupe un rang intermédiaire entre la Sainteté (*wilâya*), qui implique le dévoilement des Noms et des Qualifications divines, et la "Mission de l'envoyé"

---

1. Il s'agit du "sacerdoce selon l'ordre de Melkisedeq" que René Guénon a mentionné dans son article *Le Christ Prêtre et Roi* ; cf. *Etudes Traditionnelles*, 1962.
2. *Kalimat Allâhi* ; cf. Cor.,4,171.
3. Cf. *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 64-66.
4. Cor.,3,46.
5. Cor.,19,30.

(*risâla*), qui concerne plus spécialement le monde de l'homme[6]. Dans cette hiérarchie, qui doit être envisagée dans un sens "descendant"[7], la Prophétie correspond à la connaissance intuitive du domaine des réalités angéliques, qui sont "lumineuses" et "informelles" ; d'où sa relation avec le Sacerdoce universel et avec le Trône du Tout-Miséricordieux. A ce point de vue, la qualification spécifique de la Sagesse *'isâwî* s'explique par le fait que, sur le plan de sa manifestation cyclique, le Christ est "conçu par l'Esprit-Saint"[8]. Bien qu'elle soit elle-même "conçue sans péché", Maryam n'en demeure pas moins fille d'Adam, alors que la fonction paternelle qui préside à la naissance temporelle de 'Isâ n'est pas dévolue à un homme. L'ésotérisme islamique confirme ici pleinement l'enseignement de la théologie chrétienne[9] : l'Esprit-Saint est "vivificateur" (ce qui explique que 'Isâ - qui manifeste, lui aussi, en ce monde le "secret de son père" - a le pouvoir de "donner la vie aux formes" et de "ressusciter les morts") et Il a "parlé par les prophètes"[10] (ce qui explique que 'Isâ détienne, dès le moment de sa naissance, la plénitude de la fonction prophétique).

La présente Sagesse envisage la relation du Principe suprême avec tout ce qui est conçu illusoirement comme "autre que Lui". Cette relation est exprimée dans l'être christique par la considération d'une dualité de natures, l'une divine et l'autre humaine, dont le complémentarisme est figuré par les deux dimensions du "symbolisme de la Croix" : la dimension verticale assume, à l'égard de la dimension horizontale, une fonction active et "paternelle", de sorte que ces deux

---

6. Cette distinction est développée dans le commentaire de Nâbulusî sur le Verbe de Shîth à propos de la "Sainteté qui ne cesse jamais" (cf. chap. 2, §5).
7. Tout envoyé est nécessairement saint et prophète et tout prophète est nécessairement saint, mais non l'inverse.
8. *Ar-Rûh al-Qudusî* que la Tradition islamique assimile à *sayyidnâ Jibrîl*.
9. La doctrine exposée dans ce chapitre ne peut, de par sa nature même, être réduite aux limitations d'un dogme, quel qu'il soit. Sa richesse oblige à recourir constamment à une multitude de points de vue qui peuvent paraître parfois incompatibles. La Science sacrée n'a pas à se conformer à des définitions théologiques ; il lui appartient plutôt de mettre en lumière, dans la perspective synthétique qui est la sienne, les éléments qui permettent d'expliquer et de justifier les données traditionnelles proposées à la Foi. Il serait, certes, très opportun de développer les applications que les enseignements évoqués ici comportent à différents points de vue exotériques, et de faire éventuellement les mises au point qui s'imposent, mais ce travail ne pourrait être soumis aux contraintes et aux limitations d'un simple exposé introductif.
10. Cf. le Symbole de Nicée : *qui locutus est per Prophetas*.

dimensions représentent aussi le "père" et la "mère" du Christ envisagé au point de vue de sa manifestation dans le domaine temporel.

La doctrine initiatique correspondante est celle de la "Vie divine". Selon sa signification la plus haute, celle-ci peut être identifiée à la qualification principielle d'*al-wujûd*. L'attribution de cette qualification aux essences immuables fait apparaître celles-ci comme étant à la fois "autres qu'Allâh" et "vivantes", le premier aspect étant la définition même du second[11] . Au degré de l'Existence universelle, la vie a pour principe immédiat une polarisation de l'Etre, dont la dualité correspond à celle des phases de la respiration, symbolisées en Islam par le "Souffle du Tout-Miséricordieux" : c'est lui qui communique aux essences archétypales la "réalité actuelle" d'*al-wujûd*, peu importe que, dans l'état de manifestation, celles-ci soient conformes ou non au Commandement divin exprimé par l'"ordre" et par la "défense". Enfin, au degré individuel humain, la vie apparaît plus spécialement comme la "lumière des hommes"[12] , le Pôle étant désigné, quant à lui, comme le **Vivant qui ne meurt pas**[13] . C'est à la limite extrême de cet état, au **Lotus de la Limite**[14] situé au Ciel le plus élevé, que réside *sayyidnâ Jibrîl* considéré, sous ce rapport, comme le "Maître de la vie".

En tant que "Verbe d'Allâh", le Christ est le principe de la manifestation et de la vie universelles ; identifié au "Souffle du Tout-Miséricordieux", il est à l'origine des Lettres primordiales dont la différenciation engendre les états de l'existence cosmique ; au point de vue de sa naissance dans l'ordre temporel, il est issu du "souffle de Jibrîl", qui représente une particularisation du Souffle principiel en vue d'une "descente" de la Vie divine dans le monde de l'homme. L'enseignement ésotérique de l'Islam est ici extrêmement complet et suggestif car il montre que Jibrîl, dans la fonction paternelle qu'il assume à l'égard du Fils de Marie, n'agit pas seulement comme un "pur esprit" mais bien comme un esprit ayant pris **la forme sensible d'un homme bien fait**[15] . Il s'agit là d'une précision essentielle, au point que Qâchânî estime qu'en l'absence de cet élément la concep-

---

11. Sur la définition de la vie comme "ce qui est autre qu'Allâh", cf. *Les sept Etendards*, p. 67-68.
12. René Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLVII.
13. Cor.,25,58.
14. Cf. Cor.,53,14. Sur ce symbolisme, cf. *Marie en Islam*, p.68.
15. Cor.,19,17.

tion du Christ n'aurait pas été possible, faute d'une affinité suffisante de l'Esprit-Saint avec la nature corporelle de sa mère.

La qualification prophétique exceptionnelle de 'Isâ s'explique par la présence, dans le souffle de Gabriel, d'un élément humide différenciateur qui l'assimile au *nafath* dont il a été question à propos de la Sagesse de Shîth[16]. Rappelons que, selon l'unique donnée traditionnelle où le *nafath* est envisagé sous son aspect bénéfique, le Prophète - sur lui la Grâce et le Paix ! - l'attribue expressément à l'Esprit-Saint : "L'Esprit de Sainteté a insufflé dans mon coeur...". D'après Nâbulusî, ce mode d'insufflation concerne les coeurs préservés des troubles de la passion et qui bénéficient d'une inspiration divine ; les coeurs des différents prophètes et de leurs "héritiers" dans l'ordre de la Sainteté muhammadienne, dont il est dit : **Il ne parle pas d'après la passion. Il n'est en vérité qu'une inspiration (*wahyun*) reçue ; l'a enseigné celui dont la force est terrible**[17]. Cette modalité de l'inspiration divine s'adresse en propre à l'état individuel humain car, selon la parole coranique, **Il n'appartient pas à la créature humaine qu'Allâh lui parle si ce n'est en mode d'inspiration (*wahyan*)**[18].

A partir de là, ce même commentateur compare la conception de Shîth à celle de 'Isâ en des termes particulièrement remarquables : « Lorsqu'Adam - sur lui la Paix ! - s'approcha d'Eve (en vue de la procréation), son coeur (*qalb*) parla sous l'effet de ce qui avait été insufflé (*nufitha*) en lui (*fî raw'i-hi*) grâce à une inspiration procédant de l'Ordre (divin)[19]. Sa semence fit (alors) fonction d'expression orale[20] et traduisit la signification de cette inspiration insufflée. Ceci fut à l'origine (du premier né) au sein de l'espèce humaine ; c'est pourquoi on l'appela Shîth - sur lui la Paix ! - car ce nom a le sens de "don", c'est-à-dire : le Don d'Allâh le Très-Haut. (De façon analogue) lorsque l'Esprit-Saint apparut à Maryam - la Paix soit sur elle ! - sous la forme d'un homme (bien fait) et qu'il "insuffla en elle", l'émission de ce souffle à partir de la bouche de cette forme humaine s'accompagna

16. L'"air" est à l'origine du "premier mouvement". Envisagé comme "Souffle de l'Esprit", il représente le principe de la Vie divine ou supraindividuelle tandis que l'"eau" apparaît, selon le même symbolisme, comme le principe de la vie individuelle.

17. Cor.,*53*,3-5. "Celui dont la force est terrible" n'est autre que Jibrîl.

18. Cor.,*42*,51.

19. Le vocabulaire utilisé fait référence au hadîth cité, aux premiers versets de la sourate *an-Najm* et au verset sur l'**Esprit procédant de Son Ordre** (Cor.,*17*,85).

20. Il faut lire *al-'ibâratu-l-lafziyya* et non *al-'ibâda*.

d'un élément humide... : 'Isâ fut créé (ainsi) au moyen d'un souffle (*nafath*) procédant de l'Ordre (divin), tout comme Shîth - sur lui la Paix ! - Sauf que Shîth fut existencié à partir d'une insufflation qui, du fait de sa qualité de prophète, s'opéra en mode intérieur ; tandis que 'Isâ - sur lui la Paix ! - le fut à partir d'une insufflation opérée en mode extérieur du fait de sa qualité de saint : 'Isâ est le Verbe extérieur d'Allâh et Shîth Son Verbe intérieur ». La Prophétie et la Sainteté correspondent ici, la première à l'intérieur parce qu'elle produit ses effets à partir du coeur du prophète, et la seconde à l'extérieur parce qu'elle se manifeste dans l'apparence même du saint.

Ce texte met en lumière l'affinité et le complémentarisme de la Sagesse "du Souffle incantatoire" attribuée à Shîth et de la Sagesse "de la Prophétie" attribuée à 'Isâ. D'une part, Shîth est considéré comme le premier des prophètes ; de l'autre, l'existenciation terrestre du Christ procède de l'insufflation caractéristique du "Don divin" fait à Adam. Jésus apparaît ainsi comme une manifestation directe de la Tradition primordiale dont procèdent toutes les prophéties comme autant de "dons" particuliers ; Shîth représente le "secret" du dépôt sacré confié au Centre suprême tandis que 'Isâ exprime ce secret extérieurement par la constitution synthétique et totalisatrice de son être. Ce complémentarisme prend la plénitude de sa signification dans la perspective eschatologique de la Révélation muhammadienne. Nous avons vu que la Sagesse de Shîth se rapporte véritablement au Sceau de la Sainteté muhammadienne dont la fonction subsistera, en mode intérieur et immuable, jusqu'au Jour de la Résurrection. De même, si la présente Sagesse se rapporte en apparence au Christ de la Première Venue, elle fait allusion surtout au "troisième Sceau" ainsi qu'à la manifestation finale de la Vérité universelle et des secrets qui s'y rattachent, car « au Jour de la Résurrection, la constitution de tous les hommes sera semblable à celle de 'Isâ fils de Maryam, qui procède (directement) d'Allâh le Très-Haut, de sorte qu'apparaîtra le secret de sa parole - sur lui la Paix ! - : "Allâh a créé Adam selon Sa Forme" ou, selon une autre version, "selon la Forme du Tout-Miséricordieux" »[21] .

Le présent chapitre comporte trois parties bien distinctes : la première, qui comprend les neuf premiers paragraphes, traite de la constitution de l'être christique ; la seconde met en lumière la relation de cet être avec le Souffle du Tout-Miséricordieux (§10 et 11) ; la troi-

21. Commentaire de Nâbulusî, vol. 2 , p. 121.

sième, qui va du paragraphe 12 au paragraphe 15, est un commentaire métaphysique des paroles que le Coran attribue à 'Isâ dans les versets 116 à 118 de la sourate *al-Mâ'ida,* qui fait apparaître la sagesse christique comme une modalité particulière de la science et de la sainteté muhammadiennes.

1. *- Esprit issu d'Allâh, de nul autre*

La nature exceptionnelle de 'Isâ tient au fait qu'elle est rattachée directement à l'Essence divine sans l'intermédiaire d'un Nom particulier. Son être manifeste dès l'origine cette "Théophanie essentielle" que Michel Vâlsân décrivait comme la réalisation de "l'aspect suprême de l'Homme Universel". En tant qu'Esprit divin, et non simplement "angélique", il détient le pouvoir de "vivifier les morts" et de "créer l'oiseau d'argile".

- Confirmant un lignage issu de son Seigneur

Le terme *nasab* (lignage) fait allusion à la demande que les polythéistes mekkois adressèrent au Prophète - sur lui la Grâce et la Paix!- : "Donne-nous la généalogie de ton Seigneur" (*unsub la-nâ Rabba-ka*). C'est à cette occasion que fut révélée la sourate *al-Ikhlâs* où il est dit du Très-Haut qu'Il **n'engendre pas et n'est pas engendré**[22]. Ce verset est habituellement utilisé pour réfuter la doctrine chrétienne de la "filiation divine" du Christ. Au contraire, Ibn Arabî fait ici une discrète allusion à la légitimité de cette doctrine (mais non à son excellence) dès lors qu'elle ne vise à rien d'autre qu'à rendre compte de la relation intime qui existe, dans l'ordre de la réalisation métaphysique, entre l'Essence d'Allâh et la manifestation de Son Verbe[23]. Les termes utilisés dans ce vers montrent aussi que, même si 'Isâ est "de la lignée de Jibrîl" selon les apparences, il est "de la lignée d'Allâh " selon la réalité véritable, car c'est le Très-Haut Lui-même qui a insufflé dans la forme de Jibrîl selon le verset final de la sourate 66 : **Et Maryam fille de 'Imrân qui a préservé sa virginité. Nous avons insufflé en elle de Notre Esprit**.

- Allâh l'a purifié en tant que corps...

Ce vers résume la doctrine akbarienne sur la constitution de l'être christique : le corps se rapporte au *nâsût*, l'esprit au *lâhût* et la similitude au Verbe *'îsâwî* qui inclut, synthétise et transcende en lui les

---

22. Cor.,*112*,3.
23. Sur ce sujet, cf. *Marie en Islam*, chap. IV.

"deux natures". Cet être apparaît ainsi comme une expression du Califat suprême.

3. - *Jibrîl était porteur du Verbe d'Allâh*

Ce passage marque une analogie entre le Verbe d'Allâh (*kalimat Allâh,* expression qui se rapporte au Christ) et la Parole d'Allâh (*kalâm Allâh*) qui désigne le "Coran éternel", principe de toutes les Révélations particulières, que chaque Envoyé "traduit" dans le langage de sa Communauté sous forme de sons et de lettres. Tout comme le Coran arabe est une expression temporelle et sensible de la Parole divine éternelle et immuable, la forme corporelle du Christ manifeste le Verbe divin au degré de la manifestation individuelle : ses membres correspondent aux lettres du Livre et son intérieur, avec les secrets et les sciences qu'il renferme, à la signification des lettres et des mots.[24]

- *"Tu insuffles en elle afin qu'elle devienne un oiseau avec la permission d'Allâh"*

La permission divine peut se rapporter, soit au verbe "devenir", soit au verbe "insuffler". La première possibilité est considérée par Ibn Arabî comme la plus normale. Selon cette interprétation, l'insufflation de 'Isâ est une "cause seconde", dépourvue d'efficacité en tant que telle puisqu'elle demeure inopérante en l'absence d'une permission divine visant la transformation elle-même. La vivification ne peut donc lui être attribuée que "d'une manière imaginaire". En revanche, si l'on envisage la seconde possibilité, 'Isâ apparaît dans l'acte d'insufflation comme un serviteur, c'est-à-dire comme un réceptacle divin. La "permission" est alors la marque d'une qualification initiatique exceptionnelle, car elle exprime en réalité la prédisposition principielle de son être. Dans un cas comme dans l'autre, la production de l'oiseau demeure liée au fait que l'insufflation est opérée "dans une forme semblable". C'est pourquoi Ibn Arabî précise dans son texte : "afin qu'il devienne un oiseau du point de vue de sa forme corporelle et sensible".

4. Tout en étant véritablement homme par sa mère, le Christ n'est à aucun degré un homme "animal" du fait que son père selon l'ordre temporel n'appartient pas à l'espèce humaine. L'expression "homme-animal" appartient au langage du *Tasawwuf* (*insân hayawân*) mais on en trouve un équivalent dans la philosophie occidentale

---

24. Cf. le commentaire de Nâbulusî, vol. 2, p.124.

lorsqu'elle définit l'homme comme un "animal raisonnable". Né d'une mère "conçue sans péché" et de l'Esprit-Saint, le Christ échappe aux faiblesses et aux imperfections de l'humanité ordinaire. Selon l'ésotérisme islamique, il possède un "corps de lumière" et non un "corps de ténèbres" comme le reste des hommes[25] . Du point de vue de la doctrine chrétienne, il est essentiel de comprendre que la constitution exceptionnelle du Fils de Marie n'est pas due au fait qu'il est "né du Père avant tous les siècles"[26] , mais bien qu'il a été conçu par l'Esprit-Saint "Seigneur et vivificateur"[27] au degré de sa manifestation individuelle. Tous les aspects apparemment "miraculeux" liés à son existence terrestre s'expliquent en réalité par là : c'est parce qu'il connaît le secret de l'"Esprit vivificateur" que le Christ a le pouvoir de ressusciter les morts ; c'est parce qu'il possède la plénitude du "pouvoir des clés"[28] qu'il lui reviendra de tuer l'Antéchrist ; c'est parce qu'il est constamment uni au Centre de l'état humain que sa propre mort peut être considérée comme "imaginaire"[29] . Faisant

---

25. C'est pourquoi Marie demeure vierge *après* sa naissance.
26. *Genitum non factum ante omnia saecula.*
27. *Dominum et vivificantem.*
28. Sans quoi il n'aurait pu, selon la doctrine catholique, les "remettre" à Saint Pierre.
29. Selon la théologie chrétienne, le Christ est véritablement mort parce que, lors de sa crucifixion, son corps a été momentanément séparé de son âme. La résurrection "d'entre les morts" demeurait cependant possible parce que ce corps et cette âme étaient demeurés rattachés au Verbe christique qui, "au troisième jour", les a réunis de nouveau. Il n'est nul besoin de nier ces éléments pour aboutir à l'interprétation islamique selon laquelle **ils ne l'ont pas tué et ils ne l'ont pas crucifié, mais cela a été une apparence pour eux... ils ne l'ont pas tué avec certitude** (Cor.,*4*,157). En effet, comme 'Isâ est né d'une "eau réelle" et d'une "eau imaginaire", sa "mort" comporte également ces deux aspects. Elle est réelle parce qu'elle entraîne pour lui un changement de sa condition existentielle. Le Christ ressuscité n'est plus véritablement "fils de Maryam" selon la chair car sa forme humaine est semblable mais non identique à ce qu'elle avait été tout d'abord (c'est là le premier sens ésotérique du *shubbiha la-hum* coranique, confirmé, du côté chrétien, par le fait que ses proches et ses disciples ont peine à le reconnaître; cf. *supra*, chap. 202-204). En même temps, cette mort est imaginaire car 'Isâ demeure uni en mode actif au principe supraindividuel de son être : bien que séparée de son corps, son âme est vivante, agissante et victorieuse, comme le montre, toujours du côté chrétien, la "descente aux Enfers" qu'elle accomplit pour délivrer les prophètes antérieurs et les faire participer à sa Résurrection. Sa fonction de Messie et d'Envoyé d'Allâh au sens large ne prend pas fin du fait de sa mort apparente (c'est là un second sens ésotérique du *shubbiha la-hum*, qui contredit la prétention des "Gens du Livre" exprimée au début du verset : **Nous**

partie des quatre prophètes "qui n'ont pas été atteints par la mort corporelle", il a été **élevé vers Lui**[30] et demeure "dans le Temple de la Tradition primordiale" d'où il descendra lors de sa Seconde Venue sans avoir à assumer une nouvelle naissance. Néanmoins, bien que la nature "divine" de 'Isâ transparaisse constamment dans sa condition existentielle, c'est-à-dire dans sa vie et dans ses actes, son apparence extérieure demeure dominée par sa nature humaine[31] du fait que l'Esprit-Saint a pris "la forme sensible d'un homme bien fait" au moment de sa conception.

5. Du fait que le Très-Haut ressuscite les morts au moyen de la forme humaine du Christ, certains concluent qu'Il est situé "dans" cette forme. Ils voilent la Divinité en Lui donnant l'apparence d'un homme et tombent par là sous l'accusation de *kufr*. Ils énoncent aussi une erreur puisqu'ils réduisent la présence et la réalité divines à un support de manifestation unique, exclusif de tout autre. On peut comprendre, en effet, qu'ils définissent Dieu par la forme extérieure et sensible du Fils de Marie[32]. Toutefois, selon Ibn Arabî, cette interprétation n'est conforme, ni à leur intention véritable, ni au contenu réel de leur discours. Son argumentation repose sur la présence du pronom *huwa* au milieu de l'énoncé que le Coran leur attribue ; ils ne disent pas : "Allâh est le Messie Fils de Maryam" mais bien "Allâh est *Lui* le Messie Fils de Maryam". La première partie est vraie car "Allâh est Lui" (en ce sens qu'Il s'identifie aux divers supports de Sa manifestation) et "Lui est Allâh" (en raison de la perfection de son degré de réalisation métaphysique) ; la seconde l'est également puisqu'il est, selon les termes utilisés par le Cheikh al-Akbar, "Fils de Maryam sans le moindre doute". Prise dans sa totalité , la phrase comporte un

---

avons tué le Messie 'Isâ Fils de Maryam l'Envoyé d'Allâh). Du reste, l'attente de sa Seconde Venue implique par elle-même que le Christ n'ait pas définitivement quitté l'état humain, sans quoi son retour comporterait une "réincarnation" et une "deuxième naissance" humaine, ce qui, selon un enseignement universel, est une impossibilité pure et simple.

30. Cor.,4,158.

31. La domination de la nature divine dans son apparence extérieure est exceptionnelle. On peut la trouver dans la Transfiguration où le Christ apparaît visiblement, à quelques disciples choisis, comme étant rattaché et uni d'une façon constante au Centre Suprême.

32. Aujourd'hui encore, certains Chrétiens reproduisent cette grave erreur. Nous en avons donné un exemple dans notre ouvrage *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, p.80-81.

élément de *kufr* (dans la mesure où le pronom "lui" fait référence à une "personne divine" déterminée à laquelle l'Etre divin est abusivement réduit) mais non une définition de Dieu au moyen d'une forme particulière puisque la présence du pronom *huwa* infirme précisément cette interprétation. Le Cheikh recourt ensuite à un argument *a contrario* : l'insufflation ne peut faire partie de la "forme humaine" de Jibrîl puisque celle-ci existait déjà avant même qu'il n'insuffle ; pour la même raison, la résurrection des morts ne peut être considérée comme faisant partie de la forme de 'Isâ.

6. *- Qui était-il donc ?*

Ce passage envisage l'être christique selon la doctrine des "trois mondes" : sa forme corporelle est rapportée à Maryam, sa forme subtile à Jibrîl (en tant que celui-ci a pris "la forme sensible d'un homme bien fait") et sa forme spirituelle à l'Esprit d'Allâh. Cette perspective rejoint celle que René Guénon a développée dans son étude *Le Christ Prêtre et Roi.* Nâbulusî considère ces trois formes comme des théophanies manifestées à divers degrés de l'Existence universelle. De là, il envisage la doctrine trinitaire de la manière suivante : le Père est Jibrîl ayant pris la forme d'un homme, le Fils 'Isâ et l'Esprit-Saint Jibrîl considéré dans sa forme principielle, à la fois "angélique" et "lumineuse". Il insiste sur le fait que ces trois ne sont qu'un, puisque le Très-Haut est la seule réalité véritable présente à tous les degrés et dans toutes les formes. Cette manière de voir illustre à sa manière l'importance de la distinction entre la "filiation éternelle" et la "filiation temporelle" du Christ : la première est habituellement ignorée dans l'enseignement de l'Islam, la seconde dans celui du Christianisme.

- Il est le Verbe d'Allâh

Cet alinéa, qui traite de la constitution privilégiée du Christ, concerne en réalité la manifestation tout entière car tous les êtres existenciés sont à la fois des "Paroles d'Allâh"[33], des "Esprits provenant d'Allâh"[34] et des "serviteurs d'Allâh"[35]. Le privilège de 'Isâ est d'être

---

33. Par référence à Cor.,*18*,109 : **Si la mer était une encre pour les Paroles de mon Seigneur, la mer s'épuiserait avant que ne s'épuisent les Paroles de mon Seigneur.**

34. Par référence à Cor.,*17*,44 : **nulle chose qui ne célèbre Sa transcendance par Sa propre louange** ; en effet, cette célébration n'est possible que pour les êtres vivants, c'est-à-dire doués d'esprit.

la Parole d'où procèdent toutes les Paroles, l'Esprit dont procèdent tous les Esprits, le Serviteur absolu et parfait[36] ; et de manifester ces qualifications dès le premier instant de son existence dans le monde corporel.

7. En tant que Verbe d'Allâh, 'Isâ est identifié au *Kun* dont procèdent les Paroles ordonnatrices des êtres existenciés : par rapport à chaque forme particulière, les Paroles divines manifestent l'Esprit correspondant à cette forme. A ce point de vue, l'Esprit procède du "Fils éternel", ce qui est le fondement de la doctrine chrétienne du "*filioque*". En revanche, au point de vue de la conception humaine du Christ, l'Esprit-Saint procède directement d'Allâh, ainsi que nous l'avons vu.

8. Ce paragraphe explique pourquoi 'Isâ apparaît comme le Maître spirituel par excellence et comme le détenteur des Sciences divines qui vivifient les êtres en les arrachant à la mort et aux ténèbres de l'ignorance. Rappelons qu'il fut le "premier maître" d'Ibn Arabî et que cette fonction relève de la *wilâya* ou Sainteté universelle.

9. Dans ce poème, la divinité du Christ est envisagée au point de vue de la réalisation initiatique. Dieu est l'essence de toute chose, mais l'Homme est seul à pouvoir être l'essence de Dieu.

- Ne sois pas voilé par ce nom

car le nom d'"homme" est un des Noms d'Allâh. Qâchânî l'envisage même comme le "Nom Suprême (*al-Ism al-a'zam*) qui englobe l'ensemble des Noms divins"[37]. L'Homme Parfait réunit en lui les

---

35. Par référence à Cor.,*19*,93 : **Tout être dans les Cieux et sur la Terre ne se présente au Tout-Miséricordieux que comme un serviteur**.

36. Dans cet alinéa, il n'est question ni de Jibrîl ni de l'Esprit-Saint mais bien, comme pour Adam, de l'Esprit d'Allâh, conformément à la Parole coranique : **Et Maryam fille de 'Imrân qui préserva sa virginité en laquelle Nous avons insufflé de Notre Esprit** ; cf. Cor.,*66*,12. Nâbulusî cite à ce propos le verset : **En vérité, 'Isâ auprès de Dieu est à l'image d'Adam : Il l'a créé de terre puis Il lui a dit "Sois" et il fut** (Cor.,*3*,59) et commente les mots "auprès de Dieu" en précisant que, au point de vue métaphysique, la création de 'Isâ et l'insufflation qui l'accompagne procèdent d'Allâh sans intermédiaire ; c'est uniquement à notre point de vue qu'elles peuvent être considérées comme opérées par l'intermédiaire d'un ange.

37. Cf. l'annotation de Michel Vâlsan au commentaire de Qâchânî sur la *Fâtiha* dans *Etudes Traditionnelles*, 1963, p. 85.

réalités divines et créaturelles représentées par la "divinité" et l'"humanité" du Christ.

10. 'Isâ est assimilé dans l'ésotérisme islamique au Souffle rahmânien dont sont issues les Lettres principielles. Pour cette raison, la Science des Lettres est attribuée plus spécialement au Verbe christique. Le Souffle divin peut être identifié à son tour à la Nature primordiale. A ce point de vue, les deux phases de la respiration représentent la "polarisation" de l'Etre, reflétée par les deux natures du Christ ainsi que par la distinction fondamentale des états supra-individuels ou angéliques (figurés par Jibrîl dans la conception de 'Isâ) et les états individuels de l'être (figurés par Maryam). La "Nature universelle" est un équivalent de la *Mûla-Prakriti* des doctrines hindoues. Selon René Guénon, celle-ci se situe également au degré de l'Etre pur et comprend les deux pôles de la manifestation désignés comme *Purusha* (le pôle actif) et *Prakriti* (le pôle passif). Au chapitre XX de *L'homme et son devenir*, il précisait : « L'eau est regardée par beaucoup de traditions comme le milieu originel des êtres, et la raison en est dans son symbolisme... par lequel elle représente *Mûla-Prakriti* ; dans un sens supérieur, et par transposition, c'est la Possibilité Universelle elle-même ; celui qui "naît de l'eau" devient "fils de la Vierge", donc frère adoptif du Christ et cohéritier du "Royaume de Dieu". »[38]

- Le degré de l'homme est supérieur à celui des anges

Créé au moyen des deux Mains, il est selon la Forme divine et réunit virtuellement l'ensemble des Noms divins[39]. Sa supériorité se manifeste à l'égard des jinns et des anges "terrestres" et "célestes", mais non à l'égard des anges "élevés" que sont les *muhayyamûn*, car ceux-ci sont complètement "éteints" au sein de la Beauté divine. Cette réserve, qui découle du verset cité[40], est confirmée par une vision qu'Ibn Arabî eut du Prophète[41]. Au degré suprême, la réalisation initiatique de la Forme Parfaite établit la supériorité de l'Homme

---

38. On soulignera l'analogie entre le symbolisme de l'eau tel qu'il est évoqué dans ce passage et la fonction de l'"eau de Maryam" mentionnée par Ibn Arabî au commencement de son poème introductif.
39. Notamment les Noms de pardon au cas où il ferait un usage abusif de sa qualité de Calife.
40. La question "ou es-tu d'entre les élevés ?" suggère que, s'il en avait été effectivement ainsi pour Iblîs, il aurait pu s'enorgueillir légitimement à l'égard de l'homme.
41. Cf. *Futûhât*, chap. 198, section 11.

Universel même à l'égard des anges les plus élevés, d'une manière qui évoque également le symbolisme des deux Mains : ces anges sont éteints uniquement dans les Noms dits "de Beauté", alors que le Calife suprême opère en lui la synthèse de tous les Noms divins, y compris les "Noms de Majesté".

11. Ceux qui s'appuient sur la "science née de la démonstration" ne peuvent avoir le dévoilement intuitif de la réalité universelle représentée par le Souffle du Tout-Miséricordieux ; ils ne la perçoivent que d'une façon affaiblie et indirecte, à la manière d'un songe. Cette perception, qui correspond pour eux au "dépouillement du jour", est néanmoins suffisante pour "les délivrer de toute détresse". De même, Dieu dans le Buisson Ardent prend pour Mûsâ une forme correspondant au feu qu'il cherchait. Seul celui qui recherche en toute chose uniquement la Face d'Allâh cesse de Le voir comme dans l'image inversée d'un miroir : il bénéficie d'une contemplation directe et d'un dévoilement véritable.

12. Dans cette troisième partie, 'Isâ s'exprime en tant qu'Homme Parfait, en vertu de son lignage et de sa nature divines. *Il a séparé* en disant : "Toi" ; *uni* en disant : "assurément Tu l'as su" ; *proclamé l'unité* en disant : "Tu es en vérité, Toi, Celui qui connaît totalement le Mystère" ; *et la multiplicité* en attribuant une âme et une science à la fois à Dieu et à lui-même ; *l'amplitude* en rappelant que Dieu sait tout ce que dit et fait le serviteur ; *et l'étroitesse* en disant : "il ne m'appartient pas de dire...".

- A cause de la diversité des Lois sacrées

Cette indication concerne le Sceau de la Sainteté universelle. 'Isâ appelle les hommes à l'adoration d'Allâh envisagé comme le "Seigneur des Seigneurs", selon la formule que l'Apocalypse attribue à la manifestation cyclique finale du Verbe de Dieu[42] et qu'Ibn Arabî reprend notamment dans ses *Oraisons métaphysiques*. Par là, il confirme la légitimité des formes traditionnelles antérieures à l'Islam tout en proclamant l'excellence et les prérogatives de la Loi muhammadienne. La fonction du "troisième Sceau" apparaît ainsi comme étant essentiellement celle d'une intégration finale des types spirituels prophétiques et des modes d'adoration qui leur correspondent au sein de la Loi universelle de l'Islam. Cette fonction se rattache, de

---

42. Cf. Ap. 19,16.

toute évidence, à celle de "Maître spirituel par excellence" qui a été mentionnée plus haut (cf. *supra*, §8).

15. Le commentaire akbarien s'inspire ici de la doctrine de la *wahdat al-wujûd* : "Si Tu les châties, ils sont Tes serviteurs..." ; c'est-à-dire : bien qu'ils aient voilé Dieu et qu'ils se soient voilés eux-mêmes du fait de leur "absence" et de leur ignorance de la Présence divine, néanmoins, il n'y a effectivement d'autre réalité que la Sienne. Les serviteurs en sont complètement dépourvus, qu'ils en aient conscience ou non, de sorte que leur condition implique par elle-même l'humiliation la plus grande, sans qu'il y ait besoin d'un autre châtiment. "...et si Tu leur pardonnes, Tu es, Toi, l'Inaccessible". Ceci, à la lumière de la même doctrine, peut se comprendre de deux façons. La première : puisqu'il n'y a d'autre réalité que la Sienne, le Très-Haut est "inaccessible" et "sans commune mesure" avec Ses serviteurs ; Il ne peut que pardonner une offense qui n'a pas pu L'atteindre véritablement. La seconde : puisque toute réalité conditionnée n'est également autre que la Sienne, c'est Lui-même qu'Il couvre et qu'Il protège lorsqu'Il empêche le châtiment de s'abattre sur eux.

- *Le levain rend la pâte semblable à lui*

L'analogie avec le "rappel" (*dhikr*) d'Allâh repose sur une donnée technique relative à la réalisation métaphysique : la Présence divine opérée au moyen du *dhikr* est opérative ; elle transforme et assimile la pâte de l'"absence" et dispose le serviteur à la contemplation directe, dont elle n'est pas essentiellement distincte.

16.

LE CHATON D'UNE SAGESSE TOUTE-MISÉRICORDIEUSE DANS UN VERBE DE SULAYMÂN (SALOMON)

1. **Elle...**, c'est-à-dire la lettre[1], **...vient de Sulaymân, et il est...**, c'est-à-dire le contenu de la lettre, **...au Nom d'Allâh, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux**[2]. Certains en ont déduit que le nom de Sulaymân avait été placé avant celui d'Allâh le Très-Haut, mais il n'en est rien. Ils tiennent un langage inconvenant, qui n'est pas approprié à la connaissance que Sulaymân - sur lui la Paix ! - avait de son Seigneur. Comment ce qu'ils disent pourrait-il être approprié alors que Bilqîs a dit à son sujet : **On m'a adressé une lettre pleine de noblesse**[3], c'est-à-dire qui l'honorait.[4]

Ce qui les a conduits à cette interprétation peut être le fait que Khosroès[5] a déchiré la lettre de l'Envoyé d'Allâh - sur lui la Grâce et la Paix ! Pourtant, il ne l'a déchirée qu'après l'avoir lue toute entière et avoir pris connaissance de son contenu. C'est ainsi qu'aurait fait Bilqîs si elle n'avait pas été destinée au succès (spirituel)[6]. Le fait d'avoir mis son nom - sur lui la Paix ! -[7] avant celui d'Allâh, ou l'inverse, n'aurait pas préservé la lettre de la destruction par respect pour son auteur.[8]

---

1. *Al-kitâb* ; littéralement : l'écrit. Cf. Cor.,27,29.
2. Cor.,27,30. Ce verset, qui reproduit une parole de Bilqîs (nom coranique de la Reine de Saba) peut engendrer une confusion car il contient à deux reprises le vocable *inna-hu* ; on pourrait donc comprendre : « Cette lettre (*inna-hu*) (dit :) "de la part de Sulaymân" et elle (*inna-hu*) (dit :) "Au Nom d'Allâh..." ». D'où la précision donnée par Ibn Arabî.
3. Cor.,27,29.
4. C'est-à-dire Bilqîs.
5. Qui régnait en Perse au temps du Prophète.
6. Littéralement : si elle n'avait bénéficié de l'assistance divine pour ce qui lui convenait.
7. Il s'agit de Sulaymân.
8. Contrairement à ce que suggèrent ces commentateurs, à savoir que Sulaymân aurait placé son nom avant celui d'Allâh pour préserver celui-ci et être éventuellement déchiré à sa place. Non seulement cette supposition ne correspond pas à la réalité, mais elle est inconvenante, car jamais un Connaissant véritable ne songerait à "protéger" le Nom de Dieu en plaçant devant lui celui d'une créature.

2. Sulaymân a mentionné les deux miséricordes, la miséricorde donnée par pure grâce et la miséricorde d'obligation[9], qui sont (respectivement) celles du Tout-Miséricordieux et du Très-Miséricordieux ; mais cette obligation découle elle-même d'un pur don, de sorte que le Très-Miséricordieux "entre" dans le Tout-Miséricordieux d'une manière qui comprend (synthétiquement ce dernier)[10].

Il S'est prescrit à Lui-même la miséricorde[11], afin que le serviteur puisse en bénéficier[12] grâce aux oeuvres qu'il accomplit conformément à ce que Dieu a mentionné (dans Son Livre) : c'est là un droit qu'Allâh le Très-Haut S'est mis à charge en sa faveur, car il s'est acquis cette miséricorde par ses oeuvres; je veux dire la miséricorde d'obligation. Toutefois le serviteur qui est dans ce cas sait bien qui les a accomplies à partir de lui[13] : elles se répartissent entre huit de ses membres[14], et Dieu a fait savoir qu'Il est l'Ipséité de chacun d'eux[15] de sorte qu'il n'y a d'autre agent que Lui[16] ; seule la forme appartient au serviteur.

Ce qui, du reste, aurait pu produire l'effet inverse de celui recherché, car même une "incroyante" comme Bilqîs connaissait Dieu et L'adorait à sa façon ; elle fit bon accueil à une lettre qui lui était adressée "au Nom d'Allâh".

9. Cette distinction repose traditionnellement sur Cor.,7,156 ; cf. *infra*, §4, note 30.

10. *Dukhûl tadammun*. La plupart des traducteurs et commentateurs comprennent *tadammun* dans un sens passif : le Très-Miséricordieux "entre" dans le Tout-Miséricordieux et se trouve compris en lui. A l'inverse, Nâbulusî le comprend dans un sens actif : la miséricorde du Très-Miséricordieux est celle qu'Allâh requiert puisqu'elle accompagne la réalisation initiatique de la Forme divine. Ceux qui la réalisent cumulent la miséricorde "par pure grâce" en ce monde et la miséricorde d'obligation dans la vie future, alors que les "incroyants" ne connaissent que la première. Jandî commente dans un sens analogue le hadîth "Ma Miséricorde a précédé Ma Colère", de sorte que l'on peut considérer aussi que c'est la miséricorde d'*ar-Rahmân* qui est comprise dans celle d'*ar-Rahîm* car celle-ci est pure et totalisatrice, alors que la première est "mêlée de colère".

11. Cor.,6,12.

12. De cette prescription ou de cette miséricorde.

13. *Min-hu*. Qâchânî signale la variante *bi-hi* (par lui).

14. Les commentateurs les énumèrent, mais en donnent des listes différentes.

15. Allusion au hadîth qudsî selon lequel Il est l'ouïe et la vue de chacun d'eux.

16. Littéralement : que Dieu.

L'Ipséité est incluse en lui, c'est-à-dire dans son nom et dans rien d'autre[17], car le Très-Haut est l'essence[18] de ce qui apparaît et qui est appelé créature. De là[19], les Noms[20] "l'Apparent" et "le Dernier" appartiennent au serviteur, et aussi du fait qu'il n'était pas (existencié) puis qu'il l'a été ; (de même) les Noms "l'Intérieur" et "le Premier", du fait qu'il dépend de Dieu tant pour sa manifestation que pour celle de ses oeuvres. Si tu considères la créature, tu vois "le Premier, le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur".

3. Cette connaissance[21] n'était pas cachée à Sulaymân ; bien au contraire, car elle faisait partie du **royaume[22] qui ne conviendrait plus à personne après lui[23]** ; c'est-à-dire (qu'il ne conviendrait à personne après lui) de le manifester dans le monde sensible, car Muhammad - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! - a reçu ce qu'avait reçu Sulaymân mais n'en a rien laissé paraître. En effet, Allâh le Très-Haut

---

17. L'interprétation de ce passage fait difficulté : certains comprennent qu'il s'agit de l'Ipséité divine (Nâbulusî, Bâlî), d'autres de celle du serviteur "en tant qu'elle est la réalité véritable d'Allâh insérée dans Son Nom (ou dans son nom) : le serviteur, c'est le Nom Allâh" (Qâchânî) ; certains qu'il s'agit du nom "le serviteur" ou "du serviteur" (Nâbulusî), d'autres qu'il s'agit à la fois du Nom d'Allâh et de celui du serviteur (Bâlî). La doctrine ésotérique qui convient ici est celle du "nom" et de la "forme" (le *Nâma-rûpa* de l'Hindouisme), envisagée à la lumière du verset auquel il est fait référence : **Lui est le Premier et le Dernier, l'Intérieur et l'Extérieur** (Cor.,57,3). L'Ipséité divine (mentionnée dans ce verset au moyen du pronom *Huwa* "Lui") est présente dans le nom du serviteur car tout nom est en réalité un Nom divin et tout Nom divin est une désignation de l'Essence. C'est donc le nom du serviteur qui représente son essence éternelle et "Son Ipséité". Dès lors que l'on envisage sa forme, l'Ipséité n'est plus présente de manière directe, mais uniquement par l'intermédiaire des quatre Noms énoncés.
18. *'Ayn*. Il s'agit de l'essence propre du serviteur.
19. C'est-à-dire du fait qu'il y a manifestation apparente et création.
20. Littéralement : le Nom. Même remarque pour "l'Intérieur" et "le Premier".
21. A savoir que c'est Allâh qui agissait par lui (Qâchânî).
22. *Mulk*. Il ne s'agit pas ici d'un royaume au sens géographique ou institutionnel du terme, mais bien d'un pouvoir effectif de domination. Nâbulusî parle à ce propos d'un "royaume de Connaissance (*'irfân*)" et d'une "Station initiatique seigneuriale et toute-miséricordieuse".
23. Cor.,*38*,35. C'est le second passage coranique qui sert de référence à ce chapitre. Il figure dans la sourate *Sâd* qui est, par excellence, celle du Califat ésotérique.

avait livré à son pouvoir un Ifrît[24] qui était venu à lui de nuit pour l'attaquer par surprise[25] ; il voulut s'en emparer et l'attacher à une des colonnes de la mosquée jusqu'au matin afin que les enfants de Médine puissent s'amuser avec lui, mais il se souvint de la demande de Sulaymân - sur lui la Paix ![26] Allâh fit se retirer (l'Ifrît) piteusement, de sorte que (le Prophète) - sur lui la Paix ! - ne manifesta pas ce dont il avait été rendu capable, contrairement à ce que fit Sulaymân.

Celui-ci avait dit : "un royaume", sans généraliser. Nous savons par là qu'il avait en vue un royaume particulier[27] ; nous voyons qu'il n'est aucune part de ce royaume qu'Allâh lui avait donné que (Sulaymân) n'ait partagé (avec d'autres) ; nous savons que son seul privilège fut d'en avoir obtenu la totalité ; nous savons enfin, grâce au hadîth sur l'Ifrît, que ce privilège consista uniquement dans la manifestation extérieure (de ce royaume). Les privilèges (de Sulaymân) sont donc la totalité et la manifestation extérieure.

Si (le Prophète) - sur lui la Grâce et la Paix ! - n'avait pas déclaré dans ce hadîth : "Allâh l'a livré à mon pouvoir", nous aurions dit qu'au moment où il avait voulu s'en emparer, Allâh lui avait rappelé la demande de Sulaymân pour qu'il sache qu'Il n'avait pas donné ce pouvoir à lui-même et que c'est Lui qui ferait se retirer (l'Ifrît) piteusement. Comme il a (effectivement) dit (cette parole), nous savons (au contraire) qu'Allâh le Très-Haut lui avait donné le pouvoir d'en disposer à sa guise[28]. (C'est) ensuite (qu') Allâh lui rappela la demande de Sulaymân; (le Prophète) s'en souvint et respecta les convenances à son égard[29]. Nous pouvons en déduire que "ce qui ne conviendrait

---

24. C'est-à-dire un Jinn rebelle. Le même terme est utilisé dans le Coran à propos de Sulaymân (cf. Cor.,27,39).
25. *Li-yaftuka bi-hi* ; variante : "pour l'égarer" (*li-yudilla bi-hi*).
26. Sous-entendu : il s'abstint par sens des convenances.
27. C'est-à-dire un pouvoir effectif de domination exercé non pas sur l'univers, ni sur l'ensemble des mondes, mais dans un domaine particulier, celui que René Guénon appelle : l'état individuel humain dans sa totalité.
28. *At-tasarruf fî-hi*
29. Sous-entendu : en s'abstenant de manifester extérieurement son pouvoir.

plus à aucune créature après Sulaymân" est (uniquement) la manifestation de ce (royaume) dans la totalité de son extension.

4. Notre seul but ici est de traiter la question des deux miséricordes mentionnées par Sulaymân au moyen des deux Noms rendus en arabe par *ar-Rahmân* et *ar-Rahîm*, et d'attirer l'attention sur elles.

Le Très-Haut a conditionné la miséricorde d'obligation mais non la miséricorde donnée par pure grâce (telle qu'elle est évoquée) dans Sa Parole : **Ma Miséricorde s'étend à toute chose...**[30] y compris les Noms divins, je veux dire : les aspects principiels correspondant aux relations conceptuelles[31]. Il leur a donné cette grâce par nous, car c'est nous qui sommes le résultat de la miséricorde faite par pure grâce aux Noms divins et aux relations[32] seigneuriales[33]. Puis, Il Se l'est imposée en nous manifestant à nous-même[34] ; Il nous a enseigné qu'Il était notre ipséité[35] afin que nous sachions qu'Il Se l'est imposée uniquement en Sa propre faveur, car la miséricorde ne devient pas extérieure à Lui[36]. A qui donc donnerait-Il Sa Grâce alors qu'il n'y a ici[37] que Lui ?

---

30. Cor.,7,156. Ces mots désignent la miséricorde donnée par pure grâce et ceux qui suivent immédiatement **...et Je la prescrirai (à Moi-même) en faveur de ceux qui ont la crainte pieuse**, etc., la miséricorde d'obligation.
31. *Haqâ'iq an-nisab*. Dépourvus de réalité propre, les Noms divins sont tous des "aspects" de l'Essence.
32. Il s'agit, ici encore, des relations conceptuelles.
33. Nous sommes à la fois le résultat de la miséricorde faite aux Noms divins, puisque sans eux nous ne serions pas, et la condition de cette miséricorde, puisque sans nous, c'est-à-dire sans ce qu'impliquent nos essences principielles, les Noms n'auraient aucune raison d'être.
34. *Bi zuhûri-nâ la-nâ*. *La-nâ* se rapporte à *zuhûri-nâ* selon l'interprétation de Qâchânî et de Nâbulusî (reprise par Burckhardt) que nous avons adoptée. On comprend alors que c'est par le fait que nous sommes "manifestés à nous-mêmes", c'est-à-dire conscients et soumis à l'ordre divin, que sont rendues possibles les oeuvres d'adoration qui font l'objet de la miséricorde d'obligation. Mais on peut considérer aussi que le *la-nâ* se rapporte à *awjaba-nâ* ; on comprend alors : "Il Se l'est imposée en notre faveur du fait de notre manifestation" ; c'est le sens retenu par Bâlî et Austin, mais contredit apparemment par la suite du texte.
35. Allusion au même hadîth qudsî (cf. *supra*, note 15).
36. Ce qui serait le cas si elle s'appliquait à autre que Lui.
37. *Thamma*. Nâbulusî comprend : "ici, dans la réalité actuelle (*wujûd*)".

Sauf que le langage de la distinction[38] s'impose forcément lorsqu'apparaissent parmi les créatures les hiérarchies (liées à l'obtention) des sciences (divines) : on dit d'un tel qu'il est plus savant que tel autre, bien que l'essence soit unique. Ceci[39] est comparable à l'infériorité de la Volonté[40] par rapport à la Science du point de vue de leurs applications[41]. Cette hiérarchie dans (le domaine) des Attributs divins se retrouve dans la perfection, l'excellence et la supériorité de la Volonté sur la Puissance[42] ; il en va de même pour l'Ouïe et la Vue divines : tous les Noms divins possèdent des degrés d'excellence les uns par rapport aux autres. De manière analogue, les hiérarchies apparaissent parmi les créatures lorsque l'on dit qu'un tel est plus savant qu'un autre bien que l'essence soit unique.

Tout Nom divin que tu mets en avant[43], tu le nommes et tu le qualifies par l'ensemble des Noms. De même dans la manifestation des créatures : (chacune) comporte virtuellement tout ce par (rapport à) quoi elle est (déclarée) supérieure. Toute partie du monde est l'ensemble du monde, c'est-à-dire qu'elle peut être le réceptacle des aspects principiels distincts[44] dans l'univers. Que nous disions de Zayd qu'il a moins de science que Amrou ne contredit nullement le fait que l'Ipséité de Dieu soit l'essence de l'un et de l'autre, ni qu'Il soit[45] plus doué de

---

38. *Tafsîl*. C'est la lecture adoptée par Jandî, Bâlî, Burckhardt et Austin. Qâchânî, Nâbulusî et Jâmî lisent plutôt *tafdîl* (qui annonce le *tafâdul* de la suite de la phrase) ; on comprend alors qu'il s'agit du "langage des excellences (hiérarchiques)".
39. Littéralement : la signification de ceci est la signification de l'infériorité, etc.
40. Existentielle : *irâda*. Sur la différence entre la *irâda* et la *mashî'a*, cf. *Les sept Etendards*, p. 57.
41. *Ta'alluq*. La Science se rapporte à tout ce qui est possible ou impossible, alors que la Volonté s'applique uniquement aux possibilités de manifestation.
42. *Qudra*. Cet Attribut intervient en vue de la manifestation effective des possibilités de manifestation, régies par la *irâda* du simple fait qu'elles sont manifestables.
43. Par exemple le Nom *ar-Rahmân* placé devant *ar-Rahîm*.
44. *Mutafarriqât*. Qâchânî adopte la variante *munfaridât* (isolés).
45. *Yakûn*. Cette lecture, qui ne figure que dans les versions commentées par Jandî et Bâlî, nous paraît la seule compatible grammaticalement avec le *min-Hu* qui suit comme terme de comparaison. Les autres textes (Qâchânî, Nâbulusî, Afîfî)

perfection et de science chez le second que chez le premier ; de la même manière qu'une hiérarchie apparaît dans les Noms divins bien qu'ils ne soient autres que Dieu : en tant qu'Il est doué de Science, le Très-Haut régit un domaine plus vaste que celui qu'Il régit en tant qu'Il est doué de Volonté et de Puissance alors que (dans les deux cas) il s'agit de Lui[46] et de nul autre.

O mon ami[47] ! Cesse de Le reconnaître ici et de L'ignorer là ; de L'affirmer ici et de Le nier là ; sauf si tu L'affirmes sous l'aspect où Il S'est affirmé Lui-Même, ou si tu Lui dénies quelque chose sous l'aspect où Il Se l'est dénié à Lui-même ; comme dans le verset qui réunit la négation et l'affirmation à Son sujet lorsqu'Il dit : **Rien ne Lui est semblable...**, ce qui est une négation, **...et Il est Celui qui entend et Celui qui voit**[48], ce qui est l'affirmation d'un attribut qui s'étend à tout être vivant[49] qui entend et qui voit. Or, il n'y a ici[50] que des êtres vivants. Bien que cette vie[51] reste dissimulée en ce monde à la perception de certains, elle sera manifeste pour tous les hommes dans la vie future, qui est la "Demeure des Vivants"[52]. Ce monde l'est d'ailleurs également ; sauf que sa vie demeure cachée à certains serviteurs d'Allâh, afin que l'Election et l'excellence apparaisse parmi eux suivant la perception qu'ils ont des réalités de l'univers. Le pouvoir de Dieu est plus manifeste chez celui dont la perception est intégrale que chez celui dont la perception ne l'est pas. (Pour autant,) ne sois pas voilé par ces excellences en

---

comportent le terme *takûn* dont le sujet est l'Ipséité divine (le deuxième terme de comparaison se rapportant alors à *al-Haqq* ?).

46. Littéralement : "c'est Lui Lui" (*Huwa Huwa*) ; Lui (Dieu) est Lui (Celui qui est doué de Science). Cette expression sera reprise dans le §10 à propos de Bilqîs.

47. *Yâ walî* ! On peut comprendre aussi : "ô Saint !".

48. Cor.,*42*,11.

49. *Hayawân*. Nâbulusî étend l'application de ce terme à l'ensemble de la création en le rapportant à tout "ce qui possède un corps de lumière, de feu ou de terre", ce qui constitue une référence à la doctrine des trois mondes.

50. C'est-à-dire, comme le rappelle Nâbulusî, dans la réalité actuelle ; cf. *supra*, note 37.

51. Littéralement : cela ; on peut comprendre aussi "cette vérité".

52. *Dâr al-Hayawân*. Cf. Cor.,*29*,64 : **La demeure de la vie future est celle de la vie permanente (*hayawân*).**

déclarant faux le langage de celui qui dit que la création est l'Ipséité de Dieu ; alors que je t'ai fait voir qu'elles existent (même) pour les Noms divins ; et que tu reconnais toi-même qu'ils sont Dieu sans aucun doute, qu'ils ne sont autres que la réalité qu'ils désignent et qui est Allâh le Très-Haut.

5. Comment donc Sulaymân aurait-il pu placer son nom avant celui d'Allâh comme ils le prétendent, alors qu'il fait partie de l'ensemble de ceux que la Miséricorde a existenciés ? (Les Noms) *ar-Rahmân ar-Rahîm* doivent nécessairement précéder pour marquer la dépendance de celui qui est l'objet de cette miséricorde ; (faire le contraire) serait inverser la hiérarchie des réalités véritables : mettre en avant ce qui doit rester derrière et mettre en arrière ce qui doit être mis devant à la place qu'il mérite[53].

6. La sagesse de Bilqîs et l'élévation de sa science apparaissent notamment dans le fait qu'elle ne mentionna pas l'identité de l'expéditeur de la lettre. Elle agit ainsi pour faire savoir à son entourage qu'elle était en contact avec des choses auxquelles ils n'avaient pas accès. C'est là une disposition divine dans l'art de régner. En effet, quand on ignore la manière dont les informations parviennent au roi, les gens qui gouvernent craignent pour eux-mêmes dans leurs décisions et prennent uniquement celles qui ne risquent pas de causer leur perte si elles arrivaient aux oreilles du prince ; s'ils savaient de manière précise par quel intermédiaire les informations parviennent à leur souverain, ils s'efforceraient de le flatter et de le corrompre, de manière à pouvoir faire ce qu'ils veulent sans que le roi l'apprenne. La parole de Bilqîs **on m'a adressé**[54], sans nommer celui qui lui avait adressé la lettre, est de sa part une (marque de sens) politique qui lui assurait la crainte de ses sujets et de l'élite qui les gouvernait. C'est par là que lui revenait la préséance sur eux.

---

53. On peut considérer que ces derniers mots se rapportent, soit à "ce qui doit être mis devant", soit également à "ce qui doit rester en arrière".
54. Cor.,27,29.

7. La supériorité du savant d'entre les hommes sur le savant d'entre les jinns, relative aux secrets du gouvernement ésotérique[55] et aux propriétés essentielles des choses, est reconnaissable ici au laps de temps requis. En effet, le "retour du regard" vers celui qui regarde est plus rapide que le geste de se "lever de son siège"[56]. Le mouvement de la vue dans la perception de son objet est plus rapide que celui du corps qui se déplace. La perception de la vue est instantanée, quelle que soit la distance qui la sépare de son objet : le moment[57] où le regard est lancé est le même que celui où il atteint la Sphère des étoiles fixes, et celui de son "retour" est le même que celui où cesse la perception[58]. Il n'en va pas de même pour l'homme qui se lève; il n'a pas cette rapidité.

Le prodige réalisé par Asaf b.Barkhiyâ était plus parfait[59] que celui réalisé par le jinn : au moment même où il l'annonçait, il était accompli et Sulaymân - sur lui la Paix ! - pouvait voir de ses yeux le trône de Bilqîs **se poser devant lui**[60], afin que l'on ne s'imagine pas qu'il le percevait alors qu'il n'avait pas bougé de sa place ! Du fait de cette "unité de temps", il n'y a pas eu pour nous un déplacement (véritable) mais uniquement une "disparition"[61] et un "(retour à) la manifestation" d'une façon dont nul ne peut avoir conscience à l'exception de celui qui en

---

55. *Tasrîf.* Jâmî, Ismâ'îl Haqqî et Bâlî lisent *tasarruf.*
56. Allusion à Cor.,27,39-40. Celui que le Coran appelle **l'Ifrît d'entre les jinns** dit : **Je te l'amènerai...** (le trône de Bilqîs, à toi Sulaymân) ... **avant que tu ne te sois levé de ton siège** ; en revanche, **celui auprès duquel il y avait une science tirée du Livre**, c'est-à-dire Asaf b. Barkhiyâ, compagnon de Sulaymân, dit : **Moi, je te l'amènerai avant que ton regard revienne vers toi.**
57. *Zamân* (temps). Pour éviter que l'on comprenne qu'il s'agit d'un intervalle temporel, les commentateurs insistent sur le fait que ce mot a ici le sens de *ân* (instant).
58. Le sous-entendu, dans les deux cas, est : "quelle que soit la distance".
59. *Kâna Asaf atamm fî-l-'amal* ; littéralement : Asaf était plus parfait dans son oeuvre. La variante *fî-l-'ilm* se traduit par : Asaf avait une science plus parfaite (que celle des jinns).
60. Cor.,27,40.
61. Littéralement : un anéantissement, au sens d'une disparition au sein de la réalité actuelle et d'un retour au non-manifesté.

possède la connaissance[62]. Ceci[63] est la Parole du Très-Haut : **...mais ils sont plutôt dans la confusion au sujet d'une création nouvelle**[64] : du fait qu'aucun moment ne s'écoule sans qu'ils continuent à voir ce qu'ils voient. S'il en a été comme nous l'avons dit, (on peut conclure que) le temps de la disparition (du trône) à l'endroit où il se trouvait était (celui-là même de) sa manifestation[65] auprès de Sulaymân, du fait du renouvellement de la création à chaque souffle.

Personne n'a la science de ce pouvoir (divin) ; l'homme n'a même pas conscience par lui-même qu'à chaque souffle "il n'est plus, puis il est". Et ne dis pas que "puis" implique (nécessairement) un intervalle temporel, car cela est faux ; dans certains cas, ce terme implique uniquement chez les Arabes une succession logique[66]. Ainsi, dans la parole du poète :

Comme le fait de brandir la lance
qui se met alors[67] *à trembler,*

il est indubitable que le moment où l'on brandit est le même que celui où l'objet brandi se met à trembler. Et pourtant, bien qu'il n'y ait aucun intervalle temporel, (le poète) utilise (ici) le terme "*thumma*". Il en va de même pour le renouvellement de la création à chaque souffle : le moment de l'"anéantissement" est celui de la réalité actuelle du semblable[68], de la même manière que les "accidents" sont renouvelés dans l'argumentation des Ash'arites[69].

---

62. *Illa man 'arafa-hu*. Cette lecture est unanimement adoptée. Seul Afifî (suivi par Austin) lit *'arrafa-hu* : "excepté celui auquel (Allâh) a enseigné cette connaissance".
63. C'est-à-dire cette ignorance généralisée.
64. Cor.,*50*,15.
65. *Wujûdi-hi*. Littéralement : de sa "réalité actuelle".
66. Littéralement : implique uniquement le fait de précéder dans l'ordre de la causalité.
67. *Thumma,* qui a le sens habituel de "puis".
68. *Wujûd al-mithl.*
69. Cette question a déjà été traitée à propos du Verbe de Shu'ayb (§7).

La question de l'obtention du trône de Bilqîs est une des plus difficiles[70] qui soit, excepté pour celui qui a la connaissance (véritable) de ce que nous venons de mentionner à propos de son histoire. La supériorité de Asaf a consisté uniquement dans l'obtention du renouvellement[71] là où Sulaymân - sur lui la Paix ! - tenait conseil. Celui qui a compris ce que nous avons indiqué sait que[72] ce trône n'a franchi aucune distance, que la terre n'a pas été "pliée pour lui", et qu'il ne l'a pas percée.

8. Ce transfert a été réalisé par un des compagnons de Sulaymân afin que le prestige de celui-ci grandisse dans l'âme de ceux qui étaient présents, notamment Bilqîs et son entourage. La raison en est que Sulaymân était le "don gracieux d'Allâh à Dâwûd"[73], selon la Parole du Très-Haut : **Et nous avons fait don gracieux de Sulaymân à Dâwûd**[74]. Le don gracieux est celui que le donateur confère par pure grâce, non en vertu d'une récompense appropriée[75] ou d'un mérite. Il[76] fut **la grâce abondante**[77], **la preuve décisive**[78] et **le coup triomphant**[79].

9. Quant à sa science, le Très-Haut a dit à son sujet : **Nous en**[80] **avons donné la compréhension à Sulaymân...** en dépit

---

70. Il faut lire *ashkal* et non *ashkâl*.
71. Sous-entendu : de la création du trône.
72. Littéralement : "Pour celui qui a compris... le trône n'a...".
73. *Hibat Allâhi li-Dâwûd*, expression semblable à celle utilisée à propos de Shîth, "don gracieux d'Allâh" fait à Adam (cf. chap. 2, §7).
74. Cor.,*38*,30.
75. *Al-jazâ' al-wifâq*. Le mot *jazâ'* manque dans l'édition Afîfî.
76. Les commentateurs comprennent qu'il s'agit de Sulaymân, à l'exception de Bâlî pour qui il s'agit de Asaf, et d'Austin pour qui il s'agit du don gracieux. L'ensemble du passage implique un parallèle entre Sulaymân (don gracieux fait à Dâwûd) et Asaf (don gracieux fait à Sulaymân). Si celui-ci avait agi lui-même, on aurait pu penser qu'il avait reçu ce pouvoir en vertu d'une récompense ou d'un mérite.
77. Allusion à Cor.,*31*,20.
78. Allusion à Cor.,*6*,149.
79. Allusion à Cor.,*21*,18. Ces trois qualifications correspondent, elles aussi, aux "trois mondes" (cf. *supra*, note 49).
80. Cet alinéa se réfère à un passage coranique qui rapporte que Sulaymân, présent lors d'un jugement prononcé par son père, fut d'un avis différent, ce qui amena

du jugement contraire (rendu par son père) **...et à chacun**[81] **...** Allâh a donné[82] **...un jugement et une science**. La science de Dâwûd[83] était une science reçue qu'Allâh lui avait conférée, tandis que la science de Sulaymân était celle d'Allâh sur cette question : c'est Lui qui fut le Juge[84], sans intermédiaire ; Sulaymân fut (uniquement) l'interprète de Dieu **sur un Siège de Vérité**[85].

Comme celui qui, dans un effort de recherche jurisprudentielle, trouve la solution correspondant à ce qu'aurait été le jugement d'Allâh sur l'affaire en litige, (directement) s'Il S'en était chargé Lui-même, ou (indirectement si le jugement avait été rendu) selon ce qui a été communiqué par voie d'inspiration à Son Envoyé. Celui-là aura deux récompenses, alors que celui qui se trompe dans ce jugement précis n'en aura qu'une seule, bien que sa solution comporte (elle aussi) "une science et un jugement"[86].

Cette Communauté muhammadienne a reçu le degré de Sulaymân - sur lui la Paix ! - dans le jugement, et celui de Dâwûd - sur lui la Paix ![87] Comme cette Communauté est excellente !

---

ce dernier à modifier sa décision. Dans le verset qui précède celui qui est cité ici, le Très-Haut dit : **Nous avons été témoin de leur jugement.**

81. On comprend habituellement qu'il s'agit de Dâwûd et de Sulaymân. L'idée de totalité impliquée par ce terme coranique conduit Bâlî à penser qu'il s'agit plutôt de l'ensemble des prophètes.
82. Dans le verset, la phrase est à la première personne : **Nous avons donné**.
83. Sous-entendu : sur cette question.
84. *Idh kâna Huwa al-Hâkim*. Afîfî adopte une variante où le pronom *huwa* fait défaut, de sorte que le sujet de la phrase devient Sulaymân : "c'est (lui) qui fut le juge (divin)". Nâbulusî se place au point de vue de la réalisation suprême et considère que *huwa* désigne Sulaymân : "c'est lui (ou Lui) qui fut le Juge".
85. Cor.,54,55.
86. On remarque que les deux termes sont inversés par rapport à ceux du verset. Dans le cas de celui dont la solution n'est pas retenue, une science vraie au degré principiel se révèle erronée dans l'application qui en est faite.
87. A notre avis, il faut comprendre : "et celui de Dâwûd dans l'effort jurisprudentiel", comme l'indique Bâlî. Dans l'édition du commentaire de Qâchânî, on lit : "et celui de Dâwûd dans la sagesse (*hikma*) (au moyen de l'effort jurisprudentiel)". Nâbulusî comprend, quant à lui : "et celui de Dâwûd (dans la science relative à la récompense que reçoit même celui qui se trompe)".

10. Lorsque Bilqîs vit son trône, alors qu'elle savait la distance qui l'en séparait et l'impossibilité de son déplacement auprès d'elle[88] dans ce court laps de temps, **elle dit : c'est comme si c'était lui**[89], en quoi elle disait vrai selon (l'enseignement) que nous avons donné au sujet du renouvellement de la création au moyen des semblables : c'était bien lui[90] et la chose[91] était vraie ; tout comme toi, au moment du renouvellement, tu es le même (être) qu' au moment précédent.

11. La perfection de la science de Sulaymân apparut notamment dans l'enseignement qu'il donna à Bilqîs dans le palais : **On lui**[92] **dit : entre dans le palais...**[93] ; c'était un palais (dont le sol était parfaitement) lisse, sans aucune aspérité, fait de cristal ; **...lorsqu'elle le vit, elle le prit pour une pièce d'eau**[94] **et découvrit ses jambes** pour que l'eau ne mouille pas sa robe. (Sulaymân) lui montra par cet artifice que son trône, tel qu'elle l'avait vu, était de la même nature.

On ne pouvait rendre (à Bilqîs) plus parfaitement justice, car (Sulaymân) lui fit savoir par là qu'elle avait eu raison de dire "c'est comme si c'était lui". Elle déclara alors : **Mon Seigneur, je me suis en vérité fait du tort à moi-même et je me soumets avec Sulaymân...** c'est-à-dire avec l'"islam" qui est celui de Su-

---

88. *'Inda-hâ.* Contrairement à Burckhardt et à Austin qui envisagent ici uniquement un sens local, Nâbulusî donne à cette expression un sens abstrait : "et (alors) que pour elle, un tel déplacement était impossible".
89. Cor.,27,42.
90. *Wa huwa huwa.* Cette expression, qui se rapporte ici à un objet manifesté (le trône de Bilqîs), a été employée plus haut (cf. §4 note 46) à propos de l'Ipséité des Noms divins.
91. *Al-amr.* Le sens du mot est incertain. On peut comprendre, par référence à ce qui précède, que l'événement était conforme à la parole prononcée par Bilqîs, ou, par référence à ce qui suit, qu'il s'agissait effectivement de son trône. Nâbulusî laisse percer un certain embarras en envisageant une interprétation moins directe : il s'agirait du "commandement", au sens de l'astreinte rendue possible du fait de la permanence de l'être en dépit de la modification incessante de ses états passagers.
92. A Bilqîs.
93. Cor.,27,44.
94. Le terme coranique est *lujja* (abîme, profondeur d'eau). Ibn Arabî le commente dans son texte en disant simplement : "c'est-à-dire de l'eau".

laymân[95] **...à Allâh le Seigneur des mondes**[96]. Elle ne fit pas soumission à Sulaymân mais à Allâh le Seigneur des mondes ; mondes dont faisait partie Sulaymân ! Elle ne conditionna pas sa soumission (davantage) que les envoyés ne conditionnent leur profession de foi en Allâh. Contrairement au Pharaon qui dit : **le Seigneur de Mûsâ et de Hârûn**[97]. Bien que sa soumission rejoigne d'une certaine façon celle de Bilqîs, elle n'en a pas la force. (Bilqîs) fit preuve d'une compréhension meilleure que celle du Pharaon ; (il est vrai que) celui-ci était sous l'emprise du moment où il se trouvait lorsqu'il a dit : **Je crois en Celui en qui croient les Fils d'Isrâ'îl**[98]. Par ces mots, il a particularisé (sa foi) ; mais il l'a fait uniquement parce qu'il avait vu les magiciens exprimer la leur en Allâh en disant : "le Seigneur de Mûsâ et de Hârûn". L'"islam"de Bilqîs était l'islam même de Sulaymân puisqu'elle a dit "avec Sulaymân" ; elle l'a donc suivi. Dès lors ils n'est aucun point du credo professé par Sulaymân qu'elle n'ait repris en y ajoutant foi.[99]

De même, nous sommes sur **la Voie Droite sur laquelle est le Seigneur** car **nos toupets sont dans Sa Main**[100]; il est impossible que nous soyons séparés de Lui. Nous sommes "avec Lui" d'une façon implicite, alors qu'Il est avec nous d'une façon explicite puisqu'Il a dit : **Et Il est avec vous où que vous soyez**[101]. Nous sommes "avec Lui" du fait qu'Il saisit nos toupets, de sorte qu'Il est - Lui le Très-Haut ! - avec nous à partir

---

95. *Islâm Sulaymân.* On pourrait traduire par "la soumission de Sulaymân", mais la mention typiquement coranique du "Seigneur des mondes" indique que Sulaymân est envisagé ici comme une préfiguration de l'Esprit Universel.
96. Cor.,*27*,44.
97. Cor.,*7*,122.
98. Cor.,*11*,90. La parole complète de Pharaon est **...jusqu'à ce que, quand la noyade l'atteignit, il dit : Je crois qu'il n'est pas de Dieu si ce n'est Celui en qui croient les Fils d'Isrâ'îl.**
99. *Mu'taqidatan dhâlika.* Comme le sens de *dhâlika* est imprécis, ce terme peut être considéré, soit comme le complément direct de *mu'taqidatan* : "en ajoutant foi en cela", soit comme le sujet de la phrase suivante : "Cela est comme le fait que nous soyons, etc.".
100. Allusion à Cor.,*11*,56. Ce verset a été commenté dans le chapitre sur Hûd.
101. Cor.,*57*,4.

de Sa Voie[102]. Nul être au monde qui ne soit sur une Voie Droite qui est la Voie du Seigneur Très-Haut.

C'est cela que Bilqîs avait appris de Sulaymân (et qu'elle exprima) en disant : "à Allâh le Seigneur des mondes" sans spécifier un monde plutôt qu'un autre.

12. Quant à la domination cosmique qui fut le privilège de Sulaymân et son excellence[103], et qui faisait partie du "royaume qui ne conviendrait à personne après lui", elle avait pour caractéristique qu'elle procédait de son (seul) commandement car Il a dit : **Et Nous lui avons soumis le vent ; il souffle sur son commandement**[104]. Il ne s'agissait pas d'une domination (au sens général), celle qu'Allâh a énoncée en notre faveur à tous - sans aucune élection particulière - en disant : **Il vous a soumis ce qui est dans les Cieux et ce qui est sur la Terre d'une façon totale, venant de Lui**[105] ; et en mentionnant (dans un autre verset) les vents, les étoiles, etc., mais sans (préciser) qu'ils sont soumis à notre commandement puisqu'il est (uniquement) question alors du Commandement d'Allâh.[106]

Le privilège de Sulaymân - (tu le comprends) si tu fais preuve d'intelligence - résidait dans un pouvoir de commander résultant, non d'un état de concentration ni d'une énergie spirituelle, mais d'un ordre pur et simple. Nous précisons ceci car nous savons que les corps cosmiques[107] peuvent subir les effets de l'énergie spirituelle des âmes placées (par le Très-Haut) à la Station de la concentration[108] ; nous en avons été personnellement témoin dans cette Voie (initiatique). Pour Sulaymân, au

---

102.Sur laquelle Il nous maintient de manière constante par la surabondance de Sa Grâce. "A partir" n'implique aucun "déplacement" pour Lui, mais un "mouvement imaginaire" dans la perception que nous avons de Sa Proximité en toutes circonstances.

103.Le texte ajoute : par rapport aux autres (prophètes).

104.Cor.,*38*,6.

105.Cor.,*45*,13.

106.Cf. Cor.,16,13 : **Il vous a soumis la nuit, le jour, le soleil; et les étoiles sont soumises à Son Commandement.**

107.Littéralement : les corps du monde.

108.*Maqâm al-jam'iyya.*

contraire, il suffisait d'adresser un ordre à celui qu'il voulait soumettre à son pouvoir sans qu'il y ait à recourir, ni à un état de concentration, ni à une énergie spirituelle.

13. Sache aussi - qu'Allâh nous aide et t'aide par un Esprit procédant de Lui ! - que si un don de ce genre échoit à un serviteur, quel qu'il soit, ce don ne diminue en rien ce qu'il possèdera dans la vie future et ne sera pas compté à son débit, bien qu'en l'occurrence Sulaymân - sur lui la Paix ! - l'ait (expressément) demandé à son Seigneur, et que le "goût" propre à la Voie indique que l'on avait hâté pour lui (en ce monde) ce qui est réservé pour les autres dans la vie future, et qui leur sera décompté (alors) s'ils l'on désiré (ici bas)[109]. En effet, Allâh a dit : **Ceci est Notre don...** Il n'a pas dit : "pour toi" ou "pour un autre" **...Donne-le à ton tour, ou garde-le, sans (craindre une) demande de compte**[110]. Par le goût propre à la Voie[111], nous savons qu'il n'a demandé (ce don) que sur l'ordre de son Seigneur.[112] Lorsqu'une demande survient à la suite d'un ordre divin, le demandeur reçoit par là une récompense parfaite. Le créateur[113], s'Il veut, satisfait son besoin conformément à ce qu'il a demandé de Lui et, s'Il veut, ne l'exauce pas. (Dans tous les cas) le serviteur s'est parfaitement acquitté de l'obligation qu'Allâh avait mise à sa charge, en obéissant à Son ordre et en

---

109.Les mots "dans la vie future" qui terminent la phrase se rapportent, pour Burckhardt à "ce qui est réservé pour les autres", et pour Bâlî à "leur sera décompté" ; à notre avis, ils se rapportent aux deux. L'interprétation de Austin "s'ils l'ont désiré dans la vie future (*wish for it in the Thereafter*)" est incompréhensible car il n'y aura de décompte que pour celui qui aura demandé à pouvoir bénéficier de ce don en ce monde sans avoir reçu à ce sujet un ordre divin exprès. La notion de *hisâb* utilisée dans ce passage peut avoir, soit le sens de "diminution" (évoqué au début de l'alinéa par le verbe *yankusu*), et l'on comprend alors qu'il y aura dans l'autre monde une diminution proportionnelle à la jouissance "hâtive" de ce don dans celui-ci ; soit celui, plus général, de "demande de compte".

110.Cor.,*38*,39. Il s'agit d'un Don divin dont Sulaymân était uniquement le dépositaire.

111.Le Cheikh affirme ici l'autorité de l'enseignement ésotérique à propos d'une question qui n'est pas vérifiable par des moyens extérieurs et profanes.

112.Cette demande est formulée au verset 35 de la même sourate.

113.*Al-Bârî.*

demandant à son Seigneur ce qu'Il lui avait ordonné de demander[114]. S'il avait adressé sa demande de sa propre initiative, sans que son Seigneur lui en ait donné l'ordre, celui-ci lui aurait demandé des comptes.

14. Ceci vaut pour tout ce que l'on peut demander à Allâh le Très-Haut. Ainsi, Il a dit à Son Prophète Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! - : **Dis : mon Seigneur, fais-moi croître en Science**[115]. Celui-ci se conforma à l'ordre de son Seigneur et demanda l'accroissement de sa science au point que, lorsqu'on lui versait du lait, il l'interprétait comme étant une science. Il interpréta de la même façon un rêve où il vit dans son sommeil qu'on lui offrait un bol de lait, qu'il en buvait et en donnait le restant à Umar b. Khattâb. (Ses Compagnons) lui dirent "Comment l'interprètes-tu ?" ; il répondit : "C'est la Science".[116] De même encore, lorsqu'on lui fit faire le Voyage Nocturne, l'ange lui présenta un récipient dans lequel il y avait du lait et un autre dans lequel il y avait du vin. Il but le lait ; l'ange lui dit alors : "Tu as atteint la *Fitra*[117]. Puisse ta Communauté être comblée grâce à toi". Le lait est l'image visible de la Science[118] ; c'est la Science ayant pris la forme sensible du lait, de la même façon que Jibrîl a pris pour Maryam la forme sensible d'un homme bien fait.[119]

Le Prophète - sur lui la Paix ! - a dit : "Les hommes sont des dormeurs ; lorsqu'ils meurent, ils se réveillent"[120], indiquant ainsi que tout ce que l'homme voit durant la vie en ce monde est de la même nature que le songe d'un dormeur : une "imagination" qui nécessite une interprétation.

114.Littéralement : en obéissant à Son ordre concernant ce qu'il avait demandé à son Seigneur.
115.Cor.,*20*,114.
116.La question du symbolisme du lait a déjà été abordée précédemment (cf. *supra* chap. 6, §3 et chap. 9, §1).
117.C'est-à-dire : ta propre nature primordiale dont Dieu a fait un réceptacle destiné à recevoir la Science et la Connaissance.
118.Littéralement : le lait, lorsqu'il apparaît (dans le monde extérieur ou en rêve), est l'image de la Science.
119.Cf. le chapitre précédent.
120.Cf. *supra*, chap. 9, §1 et suivants.

Le monde n'est qu'imaginaire
mais en vérité il est vrai.[121]
Celui qui le comprend
maîtrise les secrets de la Voie.

Lorsqu'on lui présentait du lait, il disait - sur lui la Grâce et la Paix ! - : "Allâhuma, bénis-nous en ceci et donnes-nous en davantage !", parce qu'il voyait la forme (sensible) de la science et qu'il lui avait été ordonné de demander l'accroissement de sa science ; en revanche, lorsqu'on lui présentait autre chose que du lait, il disait : "Allâhumma, bénis-nous en ceci et nourris-nous de ce qui est meilleur encore !"

Celui à qui Allâh donne ce qu'Il lui donne à la suite d'une demande formulée en vertu d'un ordre divin, Allâh ne le lui décomptera pas dans la Demeure de la vie future[122]. Quant à celui à qui Allâh donne ce qu'Il lui donne à la suite d'une demande formulée en l'absence d'un tel ordre, son cas relève (uniquement) d'Allâh : s'Il veut, Il lui demandera des comptes et, s'Il veut, Il ne lui en demandera pas.

Et j'espère d'Allâh, spécialement pour ce qui concerne la Science, qu'Il ne demandera pas de comptes (à celui qui la demande), car l'ordre qu'Il a donné à Son Prophète - sur lui la Paix ! - de demander l'accroissement de la Science vaut aussi pour sa Communauté[123] ; Il a dit en effet : **Il y a assurément pour vous dans l'Envoyé d'Allâh un modèle excellent**[124]. Y a-t-il un meilleur exemple à imiter (que celui-ci) pour celui qui tire sa compréhension (directement) d'Allâh ?

15. Si nous exposions la Station initiatique de Sulaymân d'une manière complète, tu verrais une chose dont la découverte te remplirait de terreur. La plupart des savants de cette

---

121.*Haqqun fî-l-haqîqa.*
122.Nous traduisons *lâ yuhâsibu-hu* par "ne (le) lui décomptera pas" parce qu'il est question ici, non du Jour du Jugement mais de la Demeure de la vie future (cf. *supra,* note 108).
123.Littéralement : est le même que celui qui a été donné à sa Communauté.
124.Cor.,33,21.

Voie ignorent sa réalisation et son degré ; son cas n'est pas ce qu'ils supposent.

COMMENTAIRE

Les commentateurs s'attachent à montrer la continuité de la présente Sagesse et de la précédente. Pour Ismâ'îl Haqqî, à l'"élévation" de la Sagesse *îsâwî* succède la "descente" en vue d'exercer la fonction califale représentée par le "royaume" dévolu à Sulaymân. Pour Nâbulusî, à la demande indirecte formulée par la mère de Maryam sous la forme d'un voeu[1] (à laquelle correspond une "obtention indirecte", puisque la naissance de 'Isâ, qui est la réponse divine véritable, est précédée par celle de Maryam) succède la demande directe formulée par Sulaymân (qui entraîne pour lui l'obtention effective du royaume qu'il avait demandé).

Un autre aspect est évoqué par le Nom *ar-Rahmân* (le Tout-Miséricordieux). Envisagé dans le chapitre précédent en tant qu'il est à l'origine du Souffle divin, il apparaît ici comme la marque du Califat suprême : la "Miséricorde essentielle (*dhâtiyya*)" représente celui-ci comme degré et la "Miséricorde des attributs (*sifâtiyya*)" comme fonction. A cet égard, la continuité s'établit aussi avec le chapitre suivant qui traite de la Sagesse d'*al-wujûd* : d'une part, la réalisation parfaite d'*al-wujûd* ou de l'"être total" est une caractéristique du Califat universel[2] ; de l'autre, le Souffle du Tout-Miséricordieux est le principe immédiat de toute réalité actuelle[3]. On peut voir par là que l'inversion dans l'ordre de succession des prophètes ('Isâ précède Sulaymân qui vient lui-même avant son père Dâwûd) n'implique en aucune manière celle des Sagesses qui leur correspondent (à l'élévation de la *nubuwwa* succède "logiquement" la fonction principielle d'*ar-Rahmân*, puis la descente effective d'*al-wujûd*).

Une autre continuité significative apparaît dans la question des "filiations extraordinaires". Alors que 'Isâ naît d'une mère humaine et d'un père "angélique" ou "divin", la Reine de Saba, que Sulaymân va

---

1. Cf. Cor.,3,25 : **Mon Seigneur, je Te consacre ce qui est dans mon sein ; accepte-le de moi.**
2. Cf. *Les sept Etendards*, chap. II et VI.
3. *Al-wujûd* en tant qu'"existence".

conduire au Culte universel, naît aussi d'une mère humaine, mais d'un père d'entre les jinns[4]. Les anges représentent les états supérieurs de l'être et les jinns le domaine de la manifestation subtile. A partir de là, la distinction et le complémentarisme des fonctions attribuées à 'Isâ et à Sulaymân s'établissent sans peine : le premier est le Maître des sciences initiatiques et spirituelles, alors que le second exprime l'autorité principielle sur l'ensemble de la manifestation, et plus spécialement dans le domaine subtil au sein duquel son pouvoir est considéré comme un privilège lui appartenant en propre. En effet, Sulaymân est envisagé traditionnellement comme le prophète auquel Allâh[5] **"a soumis les vents[6], les démons[7] et les jinns[8]"[9]** ; c'est là "le Royaume qui ne conviendra à personne après lui". Comme ce domaine est celui où s'exerce l'action de la contre-initiation[10], on comprend mieux l'indication finale du présent chapitre selon laquelle "si nous exposions la Station initiatique de Sulaymân d'une manière complète, tu verrais une chose dont la découverte te remplirait de terreur" (§15) car les représentants de la subversion désirent faire croire que l'initiation véritable se situe elle-même dans ce domaine en niant le principe spirituel dont elle procède : **(Les Yahûd) suivent ce que les démons ont affirmé à l'encontre du Royaume de Sulaymân. Sulaymân n'était pas mécréant mais les démons l'étaient ; ils ont enseigné la sorcellerie aux hommes**[11]. Le caractère parodique de la contre-initiation, que René Guénon a magistralement mis en lumière, est illustré dans la tradition islamique par les récits selon lesquels un

---

4. C'est ce qu'Ibn Arabî affirme dans son commentaire du *Tarjumân al-ashwâq*, contrairement à l'opinion habituelle selon laquelle Bilqîs serait la fille unique d'un roi humain et d'une femme d'entre les jinns appelée Rayhâna.
5. On soulignera l'analogie entre la fonction de Sulaymân et la sourate *ar-Rahmân* dont les premiers versets évoquent des réalités universelles : **Le Tout-Miséricordieux. Il a enseigné le Coran. Il a créé l'Homme. Il lui a enseigné la Parole claire, etc.**, mais qui, dans sa plus grande partie (à partir des versets 14-15), se rapporte surtout aux hommes et aux jinns, c'est-à-dire aux deux catégories d'"êtres pesants" formés au sein du monde élémentaire.
6. Cf. Cor.,*38*,35. Les vents symbolisent initiatiquement les passions humaines.
7. Cf. Cor.,*38*,37.
8. Cf. Cor.,*27*,39.
9. Nous empruntons ces mots au *Hizb al-Bahr* du Cheikh Abû-l-Hassan ash-Shâdhulî.
10. Sur cette question, cf. R. Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. XXXVIII à XL.
11. Cor.,*2*,102.

démon prend la forme de Sulaymân pour s'emparer de sa bague[12] et pour s'asseoir sur son siège en vue de gouverner à sa place : **En vérité, Nous avons éprouvé Sulaymân et placé sur son siège un corps**[13].[14]

Ce qui précède explique pourquoi la présente Sagesse est rapportée au Tout-Miséricordieux. Etant un pur don divin, la Toute-Miséricorde "s'étend à toute chose" de la même façon que l'univers entier est compris dans le Royaume de Sulaymân et soumis à son pouvoir, ainsi qu'il le dit lui-même : **O hommes, on nous a enseigné la Langue des Oiseaux et nous avons reçu de toute chose.**[15] Dans la lettre qu'il envoie à la Reine de Saba, le Nom *ar-Rahmân* suit directement le Nom "Allâh", car l'autorité du Tout-Miséricordieux s'étend à l'ensemble des Noms divins[16] (§4). En revanche, il précède le Nom *ar-Rahîm* (le Très-Miséricordieux) qui est celui de la Forme divine et du "Califat sur la Terre", ce qui explique qu'il s'agisse à la fois d'un Nom divin et d'un nom du Prophète. A ce point de vue, le Nom *ar-Rahîm* est compris à l'intérieur du Nom *ar-Rahmân*, de la même façon que la manifestation formelle est comprise dans la manifestation universelle. Cette considération permet de dégager la signification de l'épisode central du présent chapitre (cf. §6 à 12), c'est-à-dire l'histoire de Sulaymân et de Bilqîs telle qu'elle est racontée dans la sourate *Les Fourmis*.

On ne peut manquer d'être frappé par la similitude des attributs coraniques de la Reine de Saba et de ceux du fils de David : elle aussi possède un royaume[17], **un trône immense**[18], **un Conseil**[19] ; mais

12. Qui est un symbole de son Royaume.
13. *Jasadan*, c'est-à-dire un démon ayant pris son apparence corporelle. On remarquera que le terme utilisé pour "siège" est *Kursî*, qui désigne le support du principe divin au degré de la manifestation individuelle ; cf. *Marie en Islam*, chap.VI.
14. Cor.,*38*,34.
15. Cor.,*27*,16. Sur la Langue des Oiseaux, cf. le texte de René Guénon publié sous ce titre dans les *Symboles fondamentaux*.
16. Cette préséance est illustrée par la succession des *Tawhîd* coraniques dans laquelle le Nom *ar-Rahmân* précède tous les autres ; cf. *Les trente-six Attestations coraniques de l'Unité*, p. 22-28.
17. Cf. le *tamliku-hu* de Cor.,*27*,23 et le *mulûk* de Cor.,*27*,34.
18. Cf. Cor.,*27*,23. Le Trône Immense est expressément attribué à Allâh au verset 26, mais il peut l'être aussi à Sulaymân qui est ici à la fois le Serviteur d'Allâh et Son Porte-parole **au Nom d'Allâh, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux**.
19. Cf. Cor.,*27*,32. Pour Sulaymân, cf. le verset 38. Au §6, Ibn Arabî loue l'"art politique" de Bilqîs.

surtout, il est dit d'elle, comme de Sulayman, qu'elle **a reçu de toute chose**[20] , au point que la question se pose de savoir en quoi consiste son infériorité, et ce qui l'oblige à se soumettre. Une première réponse à cette question est donnée au verset 24 où la Huppe dit de Bilqîs : **Je l'ai trouvée, elle et son peuple : ils se prosternent devant le soleil à l'exclusion d'Allâh ; le démon a embelli pour eux leurs oeuvres et les a écartés du chemin.** En effet, le soleil est un symbole d'Idrîs, le "Pôle des esprits humains" et le "Maître de l'Art royal"[21] ; il évoque l'achèvement des Petits Mystères et la réalisation intégrale de l'"Homme véritable". En se prosternant "devant le soleil à l'exclusion d'Allâh", Bilqîs méconnaît la subordination de l'état humain au Principe de la manifestation universelle ou encore, d'un point de vue proprement initiatique, celle des facultés individuelles de l'homme (tant celles qui sont extérieures comme les facultés corporelles que celles qui sont intérieures comme les facultés et les pouvoirs subtils habituellement attribués aux jinns) au pouvoir théurgique exercé par Sulaymân. Selon Qâchânî[22] , alors que Sulaymân a "reçu de toute chose" en mode de perfection totale, Bilqîs n'a "reçu de toute chose" que dans la mesure où elle représente l'âme ou l'"esprit animal" (*ar-rûh al-hayawânî*), c'est-à-dire la manifestation individuelle. C'est pourquoi le degré initiatique et les droits de Sulaymân seront préservés, non avec l'aide d'un ***ifrît* d'entre les jinns**[23] , mais avec celle du compagnon **auprès duquel il y avait une science du Livre**[24] : la translation du Trône de Bilqîs sera réalisée par un usage opératif du "renouvellement de la création à tout instant" et non par une opération de magie impliquant un déplacement spatial, menée à l'initiative d'un jinn (§7). La preuve utilisée contre Bilqîs tire son efficacité du fait que le "royaume de Sulaymân" correspond à un degré de réalisation supérieur à celui qu'elle représente, ce qui la contraint à faire allégeance au prophète.

Si justifiée que soit cette interprétation traditionnelle, elle ne permet pas de rendre compte de l'enseignement véritable d'Ibn Arabî

---

20. Cor.,27,23.
21. Ce qui explique que cet épisode coranique soit lié à un symbolisme alchimique, mis en lumière par le Cheikh al-Akbar dans son commentaire du 22ème *Tawhîd* ; cf. *Les trente-six Attestations coraniques de l'Unité*, p. 145-149.
22. Cf. son commentaire coranique, vol. 2, p. 196 pour Sulaymân et p.199 pour Bilqîs.
23. Cor.,27,39.
24. Cor.,27,40.

dans ce chapitre des *Fusûs*. En effet, alors que le *ka-anna-hu huwa* de Cor.,27,42 est habituellement considéré dans les *Futûhât* comme la marque d'une ignorance[25], il est interprété ici comme le signe même de la science de Bilqîs, à qui Sulaymân rendra une "parfaite justice" lorsqu'il la soumettra à l'épreuve de la pièce d'eau. L'ensemble de l'histoire coranique de la Reine de Saba apparaît ainsi sous un jour nouveau. L'accusation portée contre elle par la Huppe est fausse et procède uniquement de la jalousie de cette dernière[26] qui, en évoquant le fait que Bilqîs, comme Sulaymân, a "reçu de toute chose", espère susciter contre elle l'hostilité du prophète. Du reste, en évoquant "une lettre pleine de noblesse", Bilqîs reconnaît immédiatement l'excellence de son auteur. Dans le *Tarjumân al-ashwâq*, Ibn Arabî va plus loin encore en assimilant la Reine de Saba à la Sagesse divine qui "tue par son regard" et qui, comme 'Isâ, "rend la vie par sa parole".[27]

Cette interprétation est d'autant plus digne de remarque qu'elle éclaire la signification des *Fusûs* dans leur ensemble. En tant que détenteur du Califat suprême, Sulaymân apparaît ici comme le représentant direct du Prophète Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix![28] C'est Bilqîs qui, en réalité, représente la Sagesse correspondante sous son aspect spécifique. La perspective doctrinale des *Fusûs* apparaît ainsi, une nouvelle fois, comme une expression parfaite du Califat ésotérique : chaque vérité ou doctrine particulière, bien loin d'être combattue ou rabaissée, est, tout au contraire, reconnue, confirmée et intégrée au sein de la Vérité totale proclamée par l'Esprit Universel. C'est là ce que Bilqîs "avait appris de Sulaymân" et qu'elle exprima en adressant sa soumission "à Allâh le Seigneur des mondes" (§11).

1. Dès l'abord, Ibn Arabî tient à remettre à leur place les commentateurs qui taxent Sulaymân d'inconvenance en leur retournant le reproche : ils méconnaissent la science de ce prophète qui est une des formes revêtues en ce monde par l'Homme Parfait. Leur erreur vient d'une interprétation inexacte de l'analogie apparente des deux

---

25. Par exemple : « Bilqîs a dit au sujet de son trône : "C'est comme si c'était lui" ; alors que c'était lui ! C'est uniquement son ignorance qui lui a fait dire "comme si". » (*Futûhât*, vol. 7, p. 304 de l'éd. O Yahya).
26. Sur ce point, cf. *Les trente-six Attestations coraniques de l'Unité*, p. 146-148.
27. Cf. son commentaire des vers I, 2-4.
28. Cf. le §11. Cet aspect fonctionnel est indiqué explicitement dans Cor.,27,44 : **Je me soumets avec Sulaymân à Allâh le Seigneur des mondes**.

inna-hu de Cor.,27,30 : **Il est en vérité de Sulaymân et il est en vérité au Nom d'Allâh le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux.** La présence du second *inna-hu* montre plutôt que les mots "de Sulaymân" ne font pas partie de l'écrit, et qu'ils en indiquent uniquement la provenance par référence au verset précédent : **on m'a adressé un écrit plein de noblesse.** Ces mots sont prononcés par Bilqîs et non écrits par Sulaymân. Cette référence implique une critique de fond : comment ces commentateurs, qui sont supposés croyants, peuvent-ils mettre en cause l'*adab* de Sulaymân alors que Bilqîs qui - selon eux ! - n'est pas encore "soumise à Allâh" souligne immédiatement sa noblesse, laissant pressentir par là "qu'elle était destinée au succès (spirituel)". Le deuxième alinéa vise apparemment à leur trouver une excuse, tout en la réfutant aussitôt ; il souligne surtout l'analogie remarquable entre la lettre adressée à Bilqîs par Sulaymân et celle adressée par le Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - à Khosroès pour l'inviter, lui aussi, à embrasser l'Islam.[29]

3. Le fait que Muhammad ne manifeste pas extérieurement le pouvoir qu'Allâh lui avait donné relève du sens des convenances (*adab*) à l'égard de Sulaymân et de la demande qu'il avait adressée à Dieu. Selon une interprétation plus profonde, on peut voir dans cette attitude une signification cyclique. Nous avons établi ailleurs que le Califat de Dâwûd, dont celui de Sulaymân est la prolongation, "marque symboliquement la fin de la manifestation extérieure du Centre Suprême" car "il inaugure le temps de sa disparition apparente et de son occultation"[30] . Le Verbe divin se manifeste désormais "sous le voile de la servitude", ce qui implique le "rejet" de toute manifestation extérieure des "pouvoirs" que Sulaymân avait mis en oeuvre.

4. - *Toute partie du monde est l'ensemble du monde.*

Chaque partie du monde exprime l'Essence divine qui est "sans parties", et n'a d'autre réalité que la sienne. Tout Nom divin désigne l'Essence et renferme par là la signification des autres Noms ; de même, tout être contient virtuellement en lui tous les autres êtres. Tel est le fondement de la doctrine initiatique de l'Homme Universel.

---

29. Sur ce point, ainsi que sur la présence d'un symbolisme féminin lié au nom de Kosrâ (Khosroès), cf. *Marie en Islam*, p. 87.

30. *Les sept Etendards*, p. 228.

7. *- Pour nous il n'y a pas de déplacement.*

La doctrine du renouvellement de la création à tout instant exprime le principe selon lequel l'Infinité divine implique qu'il ne peut y avoir de répétition dans l'existence.[31] L'Identité éternelle de Dieu requiert la différenciation constante de Sa manifestation car, si celle-ci était immuable, elle serait indépendante de l'Essence et "associée" à celle-ci, ce qui est impossible. Le Souffle du Tout-Miséricordieux symbolise dans l'ésotérisme islamique la "respiration" divine qui comporte, en tout instant, les deux phases de "manifestation" et de "résorption" reflétées dans notre monde par la dualité de la vie et de la mort ; par là, il apparaît comme le principe immédiat de l'Existence sans cesse différenciée. La manifestation n'est possible qu'en vertu de cette différenciation permanente qui est la marque de sa dépendance. Ceci montre le lien entre cette doctrine et la réalisation initiatique de la Servitude absolue qui est la "condition" du Califat suprême.

8. Ce paragraphe fait allusion à la manière dont Ibn Arabî conçoit la fonction du Maître spirituel. A la question 133 du Questionnaire de Tirmidhî : "Par quoi le Compagnon de Sulaymân l'a-t-il obtenu[32], alors qu'il fut caché à Sulaymân lui-même ?", le Cheikh répond : "Ce n'est pas la science (de ce Nom) qui avait été placée hors de la portée de Sulaymân, mais uniquement la permission d'exercer le gouvernement au moyen de ce Nom, et cela en vue de préserver la transcendance de sa Station initiatique". En réponse à la question 114 "Comment cela s'explique-t-il ?", il ajoute : « Pour donner un enseignement aux autres (qui pensent) : "Si celui qui suit (le Maître) a une telle valeur, que doit être alors celle du Maître ?" La valeur du Maître apparaît d'autant plus immense qu'elle est ignorée. Si ce pouvoir était apparu chez Sulaymân, on aurait pu penser qu'il constituait la limite de ses possibilités... »[33]

9. La décision de Sulaymân est celle d'Allâh parce que, ayant été effectivement appliquée, elle a reçu la consécration divine d'*al-wujûd*. Toute parole est vraie et toute décision effective est juste dans la perspective métaphysique ; mais cela ne justifie en rien, ni les menteurs qui sont nécessairement des trompeurs (sinon ils parleraient

31. Cf. *Les sept Etendards*, p. 76-77.
32. C'est-à-dire le Nom Suprême appelé dans l'ésotérisme islamique *al-Ism al-A'zam*.
33. *Etudes complémentaires sur le Califat*, p. 82-83.

selon la vérité), ni les tyrans qui sont nécessairement des rebelles (sinon ils gouverneraient avec justice).

11. Dieu dit expressément dans le Coran qu'"Il est avec nous" car nous ne pouvons subsister sans Lui. Au contraire, nous ne pouvons être avec Lui[34], car cette "association" impliquerait une réalité extérieure à la Sienne. Bilqîs se soumit "avec Sulaymân", par *adab* pour ce dernier et en considération de sa fonction ; "au Seigneur des mondes", parce qu'elle était parfaitement unie à ce prophète dans la Connaissance qu'il avait de son Seigneur. Elle représentait, non seulement la Sagesse divine, mais plus spécialement celle du Tout-Miséricordieux qui"anéantit" et qui "ressuscite".[35]

12. Sulaymân apparaît ici comme le détenteur du Commandement existenciateur "*Kun*", ce qui confirme le lien entre ce chapitre et le précédent puisque 'Isâ est lui-même identifié au *Kun*.[36]

13. Ce paragraphe répond à une objection implicite, à savoir que le Califat est une source d'épreuve pour celui qui le demande.

14. Toute existence procède du Souffle du Tout-Miséricordieux, de sorte que le monde est à la fois imaginaire et vrai. Il est imaginaire parce qu'il "s'éteint" et "s'évanouit" à tout moment ; il est vrai parce que son existence est effectivement renouvelée, ce qui assure sa continuité apparente.

15. A propos de la "terreur" qu'inspire la Station de Sulaymân, Nâbulusî cite le verset : **Si tu les avais aperçus, tu aurais pris la fuite et tu aurais été rempli d'effroi devant eux**[37]. Ce rapprochement confirme l'interprétation que nous avons donnée plus haut en mentionnant la contre-initiation puisqu'il s'agit dans ce verset des "Gens de la Caverne" (*ahl al-kahf*) qui sont aussi les "Vizirs du Mahdî". Cette interprétation, comme toutes celles qui se rapportent aux *Fusûs*, comporte donc une signification eschatologique. Les autres commentateurs se bornent à expliquer en quoi les "Savants de la Voie", à l'ex-

---

34. Si ce n'est, en mode principiel, du fait que nous sommes compris dans Sa Science et, en mode existentiel, du fait que "nos toupets sont dans Sa Main".

35. *Cf. supra*, la fin du commentaire introductif.

36. Sur l'usage initiatique de cette Parole et le fait que le Prophète de l'Islam - sur lui la Grâce et la Paix ! - s'abstint d'en faire usage, cf. *L'Esprit universel de l'Islam*, chap. XII, ainsi que *supra* le commentaire du paragraphe 3.

37. Cor., *18*,18.

ception des Muhammadiens, "ignorent sa réalisation et son degré", par référence à l'aspect proprement spirituel de son cas initiatique : détenteur du Califat dans toute sa plénitude, Sulaymân « travaillait de ses mains, vivait de ce qu'il gagnait, s'asseyait avec les pauvres et les miséreux et s'en vantait en disant : "Je suis un miséreux assis parmi les miséreux" ».

17.

LE CHATON D'UNE SAGESSE DE LA RÉALITÉ ACTUELLE DANS UN VERBE DE DÂWÛD (DAVID)

1. Sache que la Prophétie - je veux dire la Prophétie légiférante - et la Mission (d'envoyé) impliquent une élection divine ; elles ne s'acquièrent en rien. De même les dons que le Très-Haut confère à ceux qui sont les détenteurs (de ces fonctions) - sur eux la Paix ! - sont accordés à titre gracieux ; ils ne sont pas une récompense et ne sont pas réclamés par eux à ce titre ; ils leur parviennent par la voie de la Grâce et de la Faveur.

Le Très-Haut a dit : **Et Nous lui avons fait don gracieux de Ishâq et de Ya'qûb**[1] , c'est-à-dire à Ibrâhîm, l'Ami-intime - sur lui la Paix ! - ; Il a dit de Ayyûb : **Et Nous lui avons fait don gracieux de sa famille et, avec eux, d'autres semblables à eux**[2] ; et dans le cas de Mûsâ : **Et Nous lui avons donné, (venant) de Notre miséricorde, son frère Hârûn comme prophète**[3] , et d'autres (Paroles) semblables.[4]

Celui[5] qui les a pris en charge dès l'origine[6] est aussi Celui qui les assiste dans l'ensemble de leurs états passagers, ou dans la plupart d'entre eux[7] ; et ce n'est nul autre que Son Nom "le Donateur universel par pure grâce"[8] .

---

1. Cf. notamment Cor.,*6*,84.
2. Cor.,*38*,43.
3. Cor.,*19*,53.
4. Cet alinéa énumère "les dons que le Très-Haut confère à ceux qui sont les détenteurs de ces fonctions", et qui peuvent avoir avec celles-ci une relation directe, comme dans le cas de Hârûn "donné" à Mûsâ. Toutefois, l'exemple le plus significatif est ici celui de Sulaymân, qui est sous-entendu. Dans le petit traité *Kitâb naqsh al-Fusûs*, Ibn Arabî cite d'emblée le verset : **Nous avons fait don gracieux à Dâwûd de Sulaymân** (Cor.,*34*,30) en le rapprochant de **En vérité, Nous avons donné à Dâwûd de Notre part une grâce surabondante** (Cor.,*34*,10) et en suggérant ainsi que cette grâce n'est autre que Sulaymân lui-même.
5. C'est-à-dire le Nom divin.
6. En vertu de l'Election mentionnée au début du texte.
7. Car il peut advenir qu'à de rares moments ils n'aient pas conscience du fait que "leur âme est dans la Main d'Allâh" ; même Adam **a oublié** (Cor.,*20*,115).
8. *Al-Wahhâb*. La notion de *wahb*, présente dans tous les versets cités dans le deuxième alinéa sous la forme *wahab-nâ* (**Nous avons fait don gracieux**), s'ap-

2. Et Il a dit au sujet de Dâwûd : **En vérité, Nous avons donné à Dâwûd de Notre part une grâce surabondante**[9] sans lier ce don à la récompense (d'une oeuvre)[10] qu'Il aurait exigée de lui et sans (nous) informer que c'est à titre de récompense qu'Il la lui accordait[11]. Lorsqu'Il exigea d'être remercié pour cette faveur[12] au moyen des oeuvres (pieuses)[13], c'est à la famille de Dâwûd qu'Il s'adressa - sans aller jusqu'à mentionner ce dernier[14] - afin que ce soit la famille qui le remerciât pour la grâce qu'Il avait accordée à Dâwûd. Ce don fut pour lui une (pure) grâce et une faveur, et pour sa famille, au contraire, la condition d'un échange ; Il a dit, en effet : **Famille de Dâwûd, oeuvrez par gratitude ; et rares parmi Mes serviteurs sont ceux dont la gratitude est parfaite**[15].

Les prophètes - sur eux la Paix ! - quand ils remercient Allâh des grâces et des dons qu'Il leur prodigue ne le font pas à la suite d'une exigence de Sa part, mais d'eux-mêmes, d'une façon spontanée. Comme (le fit) l'Envoyé d'Allâh[16] - qu'Allâh ré-

---

plique à un don fait sans contrepartie. La forme *fa''âl* implique l'idée d'universalité.

9. Cor.,*34*,10. C'est le début du verset coranique mentionnant les privilèges de Dâwûd.
10. Précédant le don ou le suivant, comme c'est le cas pour la gratitude.
11. Littéralement : "qu'Il lui accordait ce qu'Il a mentionné (dans ce verset)", c'est-à-dire une grâce surabondante.
12. Littéralement : pour cela.
13. Le texte de Afîfî est erroné ; il faut lire *bi-l-'amal*.
14. *Lam yata'arrad li-dhikri Dâwûd.* On peut comprendre, soit que l'expression "famille de Dâwûd" contient tout de même la mention du nom de ce dernier et que c'est par référence à lui que la gratitude est exigée (c'est, nous semble-t-il, le sens du verbe *ta'arrada* "s'opposer à", repris dans la traduction de Burckhardt et dans celle de Bulent Rauf) ; soit qu'"Il n'a pas été jusqu'à mentionner Dâwûd (personnellement)", ce qui paraît correspondre à l'interprétation de Nâbulusî, Jâmî et Bâlî.
15. Dans le *Kitâb naqsh al-Fusûs*, Ibn Arabî précise que la gratitude parfaite est celle qui réunit la reconnaissance d'obligation résultant d'un Commandement divin (cf., par exemple, Cor.,*2*,152) et la reconnaissance spontanée dont il sera question dans l'alinéa suivant.
16. Selon Michel Vâlsan : « Après qu'Allâh eut révélé le verset : **Nous t'avons accordé une Victoire Evidente, afin qu'Allâh te pardonne tes péchés antérieurs et ultérieurs** (Cor.,*48*,12), l'Envoyé priait encore les nuits au point que ses pieds arrivaient à saigner par suite de la durée de la position debout, dans l'immobilité

pande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! - qui demeura debout (en prière) au point que ses pieds saignaient ; par (pure) gratitude, après qu'Allâh lui eût pardonné **ses péchés antérieurs et ultérieurs**[17]. Quand on lui en fit la remarque, il répondit : "Ne serais-je pas un serviteur pleinement reconnaissant?" Il[18] a dit (de même) au sujet de Nûh : **Il fut un serviteur pleinement reconnaissant**[19]. Ceux parmi les serviteurs d'Allâh dont la reconnaissance est parfaite sont rares ![20]

3. La première grâce qu'Allâh accorda à Dâwûd - sur lui la Paix ! - fut de lui conférer un nom qui ne contient aucune des lettres qui se lient (à la suivante dans l'écriture) ; nous faisant savoir ainsi qu'Il l'avait retranché du monde ; par la simple mention de ce nom dont les lettres sont le *dâl*, l'*alif* et le *wâw*. En revanche, Il a nommé Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix! - en employant aussi bien des lettres qui se lient que d'autres qui ne se lient pas : Il l'a uni à Lui et l'a séparé du monde ; Il a réuni ces deux états dans son nom même, tout comme Il les avait réunis pour Dâwûd[21] (mais) uniquement quant à leur sens. Par là, Il a manifesté l'excellence de Muhammad sur Dâwûd ; je veux dire : en attirant l'attention sur cette synthèse au moyen de son nom, car dans son cas sa réalisation[22] fut rendue parfaite sous tous les rapports[23]. Du reste, il en va de même pour son nom "Ahmad", par la Sagesse d'Allâh le Très-Haut.

---

requise. Son épouse Aïchah, émue, s'étonna qu'après la révélation du verset précité, il prît encore tant de peine. Il répondit : "Mais ne serais-je pas un serviteur reconnaissant ?" » (*Etudes Traditionnelles*, 1962, p.178). Le pardon des péchés "antérieurs et ultérieurs" est indicatif d'un état de réalisation où l'être échappe aux conditions limitatives d'existence ; de même la perfection de la gratitude implique la perception de l'universalité de la Grâce divine (*Futûhât*, chap.120), ce qui rejoint ce que dit Ibn Arabî sur le nom *al-Wahhâb*.

17. Cor.,*48*,1.
18. Il s'agit d'Allâh.
19. Cor.,*17*,3.
20. C'est la reprise, à titre de conclusion, de la fin du verset cité à l'alinéa précédent.
21. Qui est une des manifestations de l'Homme Parfait.
22. *Al-Amr* ; c'est-à-dire la réalisation de cette synthèse.
23. A la fois quant à son sens et quant à sa présence dans la forme de son nom.

4. Puis Il a mentionné[24], parmi les dons qu'Il a accordés à Dâwûd par pure grâce, que les montagnes lui faisaient écho quand il chantait la transcendance divine ; elles la chantaient avec lui[25], afin que le mérite lui en revint. De même pour les oiseaux.[26]

Et Il lui a donné la force, en le qualifiant par elle[27] ; et Il lui a donné **la Sagesse et la séparation du Discours.**[28]

5. Enfin le don suprême et le degré de la proximité la plus grande[29], le privilège qu'Allâh lui a conféré en lui attribuant le Califat de manière expresse, ce qu'Il n'a fait pour aucun[30] des enfants de sa race, bien qu'il y ait parmi eux d'autres califes ; Il a dit : **O Dâwûd, Nous t'avons établi comme Calife sur la Terre. Exerce l'autorité parmi les hommes au moyen du Droit sacré, et ne suis pas la passion...**[31], c'est-à-dire ce qui te passe par l'esprit dans (l'exercice de) ton autorité sans procéder d'une inspiration venant de Moi **...car cela t'égarerait loin du chemin**

24. Cf. Cor.,*38*,18-19.

25. *Ma'a-hu*. Selon Jâmî, on peut rapporter aussi le pronom à *a'tâ-hu* "...Il lui a accordé avec cela la célébration de la transcendance divine ; elles la chantaient, etc." ; ou encore à *in'âm* : "...que les montagnes lui faisaient écho et qu'à cette grâce s'ajoutait la célébration de la transcendance divine ; elles la chantaient afin, etc.".

26. C'est-à-dire que les oiseaux, eux aussi, chantaient avec lui la transcendance divine afin que le mérite lui en revienne.

27. Cf. Cor.,*38*,17.

28. Cor.,*38*,20. Bâlî note à juste titre que l'expression *fasl al-khitâb* comporte à la fois un sens actif : la "parole tranchante" du Juge ou du Calife qui sépare le vrai du faux ; et un sens passif : la "parole séparée" qui peut désigner symboliquement aussi bien le Verbe manifesté (la "séparation" représentant alors les différents degrés et états de l'Existence universelle) que la diversification de la Tradition primordiale dans le Monde de l'Homme en des révélations multiples et distinctes quant à leurs formes.

29. *Al-maqâmat al-zulfâ*. Allusion à Cor.,*38*,25 : **Et en vérité il y a pour lui, auprès de Nous, une place proche**. Contrairement à l'interprétation exotérique qui place cette proximité dans l'autre monde, Ibn Arabî indique qu'il s'agit d'un degré de réalisation obtenu dans celui-ci.

30. *Ma'a ahadin* ; littéralement : "avec aucun". Qâchânî signale la variante *bi-ahadin*.

31. Cor.,*38*,26.

d'Allâh..., c'est-à-dire de la Voie[32] par laquelle l'Inspiration est communiquée à Mes envoyés. Puis, Il a ajouté - gloire à Sa transcendance ! - pour respecter les convenances à son égard : **...ceux qui s'égarent loin du chemin d'Allâh s'attireront un châtiment terrible car ils ont oublié le Jour où il faudra rendre compte** ; Il ne lui a pas dit : "Si tu t'égares loin de Mon chemin, tu t'attireras un châtiment terrible".

6. Si tu objectes que le Califat d'Adam - sur lui la Paix ! - est (lui aussi) mentionné expressément (dans le Coran), nous répondons qu'il ne l'est pas de la même manière puisque le (Très-Haut) se borne à dire aux anges : **Je vais établir sur la Terre un Calife**[33] et non "Je vais établir Adam comme Calife sur la Terre" ; et, même s'Il l'avait dit, ce ne serait pas encore la même chose que Sa parole : "Nous t'avons établi, toi, comme Calife" (exprimée) dans le cas de Dâwûd, car elle indique une réalisation actuelle absente dans le premier cas. La mention d'Adam dans le récit qui suit (cette annonce)[34] n'implique pas qu'il soit lui-même ce Calife qu'Allâh a mentionné. Prends garde à la manière dont Dieu s'exprime au sujet de Ses serviteurs ![35] De même dans le cas d'Ibrâhîm, l'Ami-intime : **Je t'établirai pour les hommes comme Imâm**[36] ; Il n'a pas dit "comme Calife". Bien que nous sachions que la qualification d'Imâm désigne ici un Califat[37], ce n'est pourtant pas pareil

32. *At-tarîq*. Il s'agit de la Voie axiale dont il a été question au début de l'Introduction des *Fusûs*.
33. Cor.,2,30.
34. Cf. Cor.,2,31.
35. Ces précisions amènent certains à la conclusion que ce récit coranique vise en réalité, non pas Adam mais Dâwûd ; d'autant plus que les anges réagissent en disant : **Vas-tu y établir (quelqu'un) qui va amener la corruption et répandre le sang ?**, ce qui s'applique au Prophète-Roi plutôt qu'au Père des hommes (sur ce point, cf. aussi la chapitre suivant, §2).
36. Cor.,2,124.
37 Littéralement : que l'Imâmat est ici un Califat. L'Imâm est étymologiquement un "pré-posé" alors que le Calife est un "lieu-tenant". La qualification califale exprime un degré initiatique supérieur à celui de l'Imâmat. C'est pourquoi seule une connaissance intuitive directe du cas d'Ibrâhîm permet de le considérer effectivement comme Calife.

puisqu'Il ne lui a pas donné[38] sa dénomination plus spécifique[39] de "Califat".

En outre, s'agissant de Dâwûd, une (autre) spécificité de son Califat est qu'(Allâh) l'a établi comme un Calife exerçant l'autorité (effective)[40] ; or, celle-ci ne peut procéder que d'Allâh (directement)[41] ; Il lui a dit : "Exerce l'autorité au milieu des hommes au moyen du Droit sacré". Quant au Califat d'Adam, il se pourrait qu'il ne comporte pas ce degré et qu'il faille le comprendre dans le sens qu'(Adam) avait succédé à ceux qui étaient sur elle[42] auparavant[43], non dans le sens qu'il était le représentant d'Allâh[44] parmi les créatures, investi sur elles de l'autorité divine[45] ; même s'il en était bien effectivement ainsi[46], car notre propos ne vise que les termes exprès (du texte coranique) et la mention explicite (du Califat dans le cas de Dâwûd).

7. Allâh a sur la Terre des Califes qui tirent leur autorité directement de Lui[47] : ce sont les envoyés. En revanche, les Ca-

---

38. La plupart des commentateurs adoptent la lecture *li-anna-hu* (puisqu'Il). Nâbulusî suit la variante *wa-law*, et l'on traduit alors : "Ce n'est pourtant pas pareil et ne le serait pas même s'Il lui avait donné, etc." par référence implicite au contenu de l'alinéa suivant ; on sous-entend en ce cas : "puisqu'il ne s'agit pas d'un Califat comportant l'exercice de l'autorité effective".

39. Le Califat apparaît ici comme une simple modalité de l'Imâmat. C'est pourquoi certains commentateurs établissent le parallèle suivant : tout envoyé est saint bien qu'il soit aussi doué par rapport à ce dernier d'une certaine excellence qui lui appartient en propre ; de même, tout Calife est Imâm même si la fonction du premier, qui comporte l'exercice de l'autorité effective, est plus élevée en degré que celle du second. Selon la réalité principielle, c'est le Califat qui comprend l'Imâmat, et non l'inverse ; cf. *La Prière du Jour du Vendredi*, p. 14-20.

40. *Khalîfata hukmin*. Il s'agit d'une autorité comportant un pouvoir de décision, et non simplement d'une "autorité de science" comme dans le cas d'Adam, ou de "direction" comme dans le cas d'Ibrâhîm.

41. C'est donc elle, et elle seule, qui oblige à utiliser l'appellation de Calife, car il s'agit d'une fonction qui appartient au Très-Haut exclusivement.

42. C'est-à-dire sur la Terre.

43. C'est-à-dire les anges, auxquels les hommes ont succédé.

44. *Nâ'ibun 'an Allâh*.

45. *Al-hukm al-ilâhî*.

46. Sous-entendu : dans le cas d'Adam.

47. *Khalâ'if 'an Allâh*. L'excellence et l'universalité du Califat se reflètent sur le plan terminologique : les envoyés peuvent être considérés comme des "Califes", de

lifes d'aujourd'hui[48] tirent leur autorité des envoyés, non directement d'Allâh, car ils l'exercent uniquement en vertu de la Loi sacrée que l'envoyé a établie pour eux ; ils se limitent à cela.

Toutefois, il y a ici une finesse connue seulement de nos pairs[49]. Elle concerne le fondement des décisions qu'ils prennent, qui fait partie de ce qui est "Loi sacrée" pour l'envoyé - sur lui la Paix ! En effet, le Calife qui tire son autorité de l'envoyé est celui qui les fonde, soit sur ce qui a été transmis à partir de lui - sur lui la Grâce et la Paix ! - soit sur l'effort jurisprudentiel dont le fondement est également ce qui a été transmis à partir de lui. Au contraire, il en est parmi nous qui tirent[50] leur autorité directement d'Allâh, de sorte qu'ils sont les "Califes d'Allâh" en vertu de la source de leur autorité[51]. Leur situation est analogue à celle de Son envoyé - sur lui la Grâce et la Paix - ![52] Selon les apparences, ils suivent ce dernier puisqu'ils n'entrent pas en conflit avec son autorité, comme 'Isâ[53] lorsqu'il descendra et règnera, ou comme le Prophète Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! - d'après Sa Parole : **Ceux-là sont ceux qu'Allâh a guidés ; conforme-toi donc à leur Guidance**[54] ; alors que, selon la vérité de ce qu'ils connaissent[55] de la source de leur autorité[56], ce sont des Elus qui agissent en conformité (avec la révélation)[57]. Ils sont au même degré que celui du

même que les détenteurs de l'autorité sacerdotale et du pouvoir royal dont il sera question respectivement aux §7 à 9 et au §10.

48. C'est-à-dire au sens habituel du terme.
49. Il s'agit, selon Nâbulusî, des "Héritiers Parfaits".
50. En arabe, le discours est au singulier : "Il y a parmi nous celui qui tire son autorité, etc.".
51. *Khalifatun 'an Allâhi bi-'ayn dhâlika-l-hukm.*
52. Nâbulusî précise expressément que cette analogie résulte du fait qu'ils ont obtenu le *maqâm al-qurbâ* ; cf. *infra*, le commentaire du paragraphe.
53. Le Cheikh reviendra de manière plus explicite sur le cas de 'Isâ dans la suite du texte (cf. §8).
54. Cor.,6,90.
55. Littéralement : "de ce qu'il connaît" (*ya'rifu-hu*), c'est-à-dire le "Calife d'Allâh". Bâlî et Nâbulusî adoptent la variante *na'rifu-hu* (de ce que nous connaissons).
56. *Sûrat al-akhdh* ; littéralement : "de la forme", c'est-à-dire de la manière dont ils puisent (leur autorité).
57. *Mukhtass muwâfiq.* René Guénon écrit dans un sens analogue : « On pourra dire aussi que ce qui est "inspiration" intérieurement, pour celui qui la reçoit direc-

Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - lorsqu'il a confirmé[58] certaines lois[59] révélées par les envoyés qui l'ont précédé, car nous suivons ces lois du fait de cette confirmation, non parce qu'elles ont été révélées auparavant à d'autres que lui.[60]

De même, le Calife qui tire son autorité directement d'Allâh puise à la même source que l'envoyé ; c'est pourquoi nous le désignons, selon le langage du dévoilement, comme "le Calife d'Allâh" et, selon le langage de l'apparence, comme "le Calife de l'Envoyé d'Allâh".

C'est pourquoi aussi ce dernier est mort sans avoir désigné personne comme son successeur[61] ; il n'a rien précisé à son sujet[62] car il savait qu'il y aurait dans sa Communauté des êtres[63] qui tiendraient le Califat directement de leur Seigneur, et qui seraient les "Califes d'Allâh" en dépit du fait qu'ils respectaient pleinement l'autorité des statuts révélés. Sachant cela[64],

---

tement, devient "Révélation" extérieurement, pour la collectivité humaine à laquelle elle est transmise par son intermédiaire ».

58. *Huwa fî-hi bi-manzilati mâ qarrara-hu an-nabiyyu.* C'est l'interprétation de Nâbulusî et de Jâmî, suivie par Austin. Bâlî considère que *huwa* se rapporte à *akhdh*, ce que pourrait confirmer le fait que le terme de comparaison *mâ* désigne une chose plutôt qu'une personne. On traduit alors : "Leur autorité est au même degré que celle du Prophète".
59. Au sens de "prescriptions".
60. Un exemple typique d'une confirmation de ce genre est l'instauration du jeûne du Jour de 'Ashûrâ. D'après une indication de Aïchâ, l'épouse du Prophète, ce jeûne était pratiqué par les Quraychites et par Muhammad lui-même avant l'Hégire. Après l'émigration à Médine, il fut remplacé par le jeûne du Ramadan jusqu'au jour où le Prophète apprit que les Juifs le jeûnaient également "en mémoire de Moïse" (il s'agit, dans le Judaïsme, du jeûne du Jour des Expiations). Il leur dit alors : "Nous avons plus de droit que vous en ce qui concerne Moïse" et il institua le jeûne de 'Ashûrâ. On voit donc que ce dernier fut intégré à la tradition islamique sans référence à la pratique mekkoise ni à la Loi judaïque, mais bien suite à une affirmation du statut privilégié de l'Islam entendu au sens absolu de "Religion immuable et primordiale" ; cf. M. Vâlsan, *Etudes Traditionnelles*, 1965, p. 83-85.
61. *Bi-khilâfatin 'an-hu.* Le sens premier du terme *khilâfa*, dont est tiré "califat", comporte l'idée de succession.
62. Littéralement : il ne l'a pas déterminé (quant à son identité).
63. Le pronom *man* étant indéfini, on peut comprendre soit "un être" soit "des êtres". On peut traduire aussi "il y avait" plutôt que "il y aurait".
64. Nâbulusî commente cette phrase en disant : "Sachant qu'il en serait ainsi dans sa Communauté jusqu'au jour de la manifestation du Mahdî à la fin des temps", ce

(l'Envoyé d'Allâh) - sur lui la Grâce et la Paix ! - n'a pas voulu empêcher la chose.

8. Allâh dispose, parmi Ses créatures, de Califes qui puisent à la Mine originelle[65] de l'Envoyé et des envoyés ce que ceux-ci - sur eux la Paix ! - y ont puisé eux-mêmes. Ils reconnaissent l'excellence de celui qui les a précédés[66] ici[67], car l'Envoyé a le pouvoir d'édicter des règles nouvelles, ce que ce Calife[68] ne peut faire lui-même, mais qu'il aurait pu faire s'il avait été l'Envoyé[69] : la science et l'autorité que (le Très-Haut lui) donne dans ce qu'il prescrit ne dépassent pas ce qui a été prescrit à l'Envoyé de façon spécifique. Extérieurement, il suit (l'Envoyé) et ne s'oppose pas (à lui), à la différence des envoyés eux-mêmes.[70]

Ne vois-tu pas 'Isâ - sur lui la Paix ! - : tant que les Juifs s'imaginèrent qu'il n'ajoutait rien à (la Loi de) Mûsâ - ce cas est analogue à ce que nous disions de la relation du Califat (ésotérique) d'aujourd'hui avec l'Envoyé - ils crurent en lui et le reconnurent ; par contre, dès qu'il ajouta des prescriptions nouvelles ou abrogea celles qu'avait établies Mûsâ - car 'Isâ avait qualité d'envoyé[71] - ils ne le supportèrent pas, parce qu'il s'opposait (ainsi) à l'idée qu'ils s'étaient faite de lui[72]. Les Juifs

---

qui confirme notre interprétation de la note précédente.

65. *Ma'din.*

66. *Al-mutaqaddim.* On peut comprendre "qui les a précédés dans le temps" ou "qui les a précédés en degré".

67. C'est-à-dire dans le fait de puiser à la Mine originelle.

68. C'est-à-dire "celui qui puise" ; le discours d'Ibn Arabî passe du pluriel au singulier.

69. *Law kâna ar-rasûl.* Jâmî comprend : « mais qu'un envoyé (vivant à l'époque de ce "Calife") aurait pu faire. »

70. Les envoyés ne suivent pas ceux qui les ont précédés et s'opposent à eux dans les prescriptions qu'ils édictent.

71. Il est fait allusion ici aux abrogations accomplies par le Christ de son vivant, dans le cadre normatif général du Judaïsme, non de celles qui ont été accomplies après sa mort par l'Esprit-Saint et qui ont déterminé la naissance du Christianisme proprement dit, c'est-à-dire en tant que forme traditionnelle distincte.

72. Ou de la Loi de Moïse (*fî-hi*). Nâbulusî, suivi par Austin, comprend "de 'Isâ et de sa fonction", ce qui nous paraît l'interprétation la meilleure. Selon Bâlî et Ismâ'îl Haqqî, il s'agirait des prescriptions nouvelles qu'il édictait.

ignoraient son statut réel et exigèrent sa mort. Allâh a rapporté son histoire dans Son Livre vénéré, à son sujet et au leur. C'est parce qu'il était un Envoyé qu'il avait le pouvoir d'innover, de supprimer des prescriptions qui avaient été établies ou d'en ajouter d'autres ; du reste (dans ce domaine) supprimer c'est, sans nul doute, ajouter une règle.[73]

Le Califat d'aujourd'hui ne comporte pas ce pouvoir ; il ne supprime ou n'ajoute qu'au droit établi par la jurisprudence[74], non à celui énoncé par la bouche de Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! Cependant, il peut se faire que le Calife[75] paraisse s'opposer[76] à quelque hadîth relatif à une prescription, et que l'on s'imagine que cette opposition résulte d'un effort jurisprudentiel, alors qu'il n'en est rien. Simplement, cet Imâm n'a pas eu confirmation, par la voie du dévoilement intuitif, de cette donnée traditionnelle censée venir du Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - car, s'il l'avait obtenue, il aurait pris sa décision en conséquence. Même si ceux qui transmettent (cette donnée) son tous dignes de foi[77], ils ne sont à l'abri, ni de l'opinion conjecturale[78], ni d'une transmission opérée (uniquement) quant au sens[79].

---

73. Le Cheikh veut dire que la notion générale de *ziyâda* (augmentation) s'applique aussi bien à l'abrogation des statuts anciens qu'à l'établissement de règles nouvelles.

74. *Ijtihâd*. Le mot peut désigner la jurisprudence effectivement établie ou bien l'"effort jurisprudentiel" en vue de l'établir.

75. Ce terme désigne ici le détenteur de l'autorité spirituelle, ce que confirme l'emploi du terme *Imâm* dans la suite du passage. Dans l'ésotérisme islamique, l'Imâmat est un emblème du Sacerdoce universel ; cf. *La Prière du Jour du Vendredi*, p. 20.

76. *Yakhtalifu*, autre terme de la même racine que *khalîfat*; cf. *Les sept Etendards*, p. 81-83.

77. Littéralement : "même si la transmission s'est faite (constamment) d'un juste (*'adl*) à un juste."

78. *Wahm*.

79. Le Cheikh al-Akbar insiste constamment sur l'importance d'une transmission littérale des dits prophétiques : "Celui qui transmet le sens d'un hadîth prophétique nous transmet uniquement la compréhension qu'il en a, et celui qui transmet uniquement la compréhension qu'il en a n'est envoyé que de lui-même (*rasûl nafsi-hi*) ; il ne sera pas compris, au Jour de la Résurrection, dans le rassemblement de ceux qui ont transmis ce qui est d'inspiration divine comme ils l'ont entendu, ceux qui se sont conformés aux exigences de la Mission révéla-

9. Pareille chose se produit avec le Califat d'aujourd'hui, tout comme elle se produira avec 'Isâ - sur lui la Paix ! Lorsqu'il descendra, il abolira une grande part du droit établi par la jurisprudence, et fera apparaître clairement par là la forme du Droit révélé qui était celui (du Prophète) - sur lui la Paix ! -, surtout lorsque les imâms[80] ont énoncé des règles contradictoires sur une même question litigieuse car nous savons avec certitude que, si une révélation était descendue (à ce sujet), elle aurait comporté une des solutions proposées, qui exprimerait, par conséquent, la Décision divine. Les autres (solutions), même si Dieu les "confirme"[81], (ne) sont (rien de plus qu') un droit confirmé en vue d'épargner à cette Communauté des restrictions (qu'elle ne pourrait pas supporter) et (de montrer) l'étendue des adaptations dont elle est capable.[82]

10. Quant à la parole (du Prophète) - sur lui la Paix ! - : "S'il est fait allégeance à deux Califes, tuez le dernier d'entre eux", elle se rapporte[83] au Califat extérieur auquel appartient l'Epée ; en effet, même s'ils étaient d'accord, il faudrait nécessairement que l'un des deux soit tué, à la différence du Califat ésotéri-

---

trice (*risâla*) ; alors que ceux qui transmettent le Coran et les hadîths en suivant exactement la formulation de l'Envoyé - sur lui la Grâce et la Paix ! - seront rassemblés dans la même rangée que les envoyés divins - sur eux la Paix ! Les Compagnons, quand ils transmettaient littéralement ce qui provenait de l'inspiration divine, étaient les envoyés de l'Envoyé d'Allâh (*rusul Rasûl Allâh*) - sur eux la Grâce et la Paix ! -, tout comme ceux qui les suivirent furent les envoyés des Compagnons, et ainsi en sera-t-il de génération en génération jusqu'au Jour de la Résurrection."

80. Il s'agit principalement ici des chefs des grandes écoles juridiques. Sur cette question, cf. *Les sept Etendards*, p. 277-278.

81. En application du principe suivant lequel tout mufti est infaillible.

82. Littéralement : "et du fait de l'étendue du jugement en elle". Les commentateurs citent à ce propos le hadîth où le Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - affirme qu'il a "été envoyé avec la Religion pure et libérale" (*al-hanîfiyya as-samha*).

83. *Fa-hâdhâ*. Cette lecture, adoptée par Qâchânî et Nâbulusî, fait de "quant à sa parole" le sujet du verbe "se rapporte". Les variantes *hâdhâ* (Bâlî, Affîfî) ou *wa-hâdhâ* obligeraient à considérer ces termes comme le sujet du passage qui suit et qui prendrait alors valeur d'incidente : "- ceci se rapporte au Califat extérieur, etc. -". Selon cette interprétation, "quant à sa parole" devient le sujet de la fin de la phrase : "Elle est une application du principe en vertu duquel ...".

que[84] qui ne comporte pas de mise à mort[85]. Celle-ci ne s'impose que dans le cas du Califat extérieur[86]. Si ce (second) Calife ne possède pas cette Station (initiatique)[87], bien qu'il soit le Calife de l'Envoyé d'Allâh - sur lui la Grâce et la Paix ! -, du moins s'il gouverne avec équité[88], c'est en application du principe en vertu duquel on imagine l'existence de deux divinités[89]; alors que **s'il y avait en eux deux une divinité à l'exception d'Allâh, les deux seraient corrompus**[90], même si elles étaient d'accord. Nous savons en effet, à supposer qu'elles diffèrent dans leurs décrets, que la décision de l'une d'elles l'emporterait (forcément). Celle-ci serait alors la Divinité véritable, tandis que l'autre ne serait "dieu" en aucune façon.[91]

Par là[92], nous savons aussi que toute autorité effective (présente) aujourd'hui dans le monde est l'Autorité d'Allâh,

---

84. *Ma'nawî.*
85. Le processus de la réalisation métaphysique opère l'intégration des différents aspects du Réel, qui n'apparaissent exclusifs et contradictoires qu'au point de vue extérieur.
86. Nâbulusî identifie celui-ci au *mulk.*
87. Qui consiste à tenir son autorité directement d'Allâh.
88. Sinon il est le "calife du démon" (Nâbulusî).
89. C'est-à-dire l'Unité en tant qu'elle apparaît comme "répétée", et par conséquent "multiple", dans le domaine existentiel.
90. Cor.,*21,22* : "*Law kâna fî-himâ âlihatun illa Allâh la-fasadatâ*". C'est le verset sur lequel le Cheikh al-Akbar s'appuye habituellement pour prouver l'unité divine (cf. par exemple le chap. 172 des *Futûhât* qui traite du *Tawhîd*). Le vocable *fî-himâ* (en eux deux) se rapporte, selon les commentateurs coraniques, à l'expression *fî-s-samâwâti wa-l-ardi* (dans les Cieux et sur la Terre) mentionnée au verset 20. Le Coran ne contient donc pas de référence explicite aux "deux dieux" auxquels Ibn Arabî fait correspondre ici *fî-himâ.* Cette difficulté disparaît si l'on comprend que ces dieux désignent respectivement les Cieux et la Terre car le pronom *man* qui précède cette expression peut, en raison de son caractère indéfini, désigner "qui est dans les Cieux et sur la Terre" et donc faire allusion à "qui est dieu dans les Cieux" et "dieu sur la Terre".
91. La Fonction divine ne peut comporter aucune dualité ou association. Si l'existence d'une deuxième divinité était supposée, ou bien celle-ci serait en accord avec la première et n'aurait aucune raison d'être, ou bien elle serait en désaccord et seule celle dont l'autorité l'emporterait serait la Divinité véritable. Cet aspect principiel est le fondement métaphysique du hadîth cité sur le Califat extérieur, qui représente cette Fonction. Signalons que l'"autorité divine qui s'impose" est rapportée au couple de Noms divins *al-Wâhid al-Qahhâr* (cf. *Futûhât*, chap. 374).
92. C'est-à-dire par ce que nous enseigne le verset cité.

même quand elle s'oppose à l'autorité (traditionnelle) établie extérieurement et désignée comme "Loi sacrée", car une autorité quelconque ne s'impose jamais que parce qu'elle appartient véritablement à Allâh. La réalité effective[93] manifestée dans le monde est régie uniquement par la Volonté divine principielle[94], non par la Loi sacrée établie (extérieurement), bien que son établissement procède lui-même de cette Volonté. Pour cette raison, seul celui-ci s'impose ; la Volonté ne concerne que l'établissement de la Loi, non sa mise en application au moyen des oeuvres.

11. La Volonté principielle possède un pouvoir immense ; c'est pourquoi Abû Tâlib[95] en a fait le "Trône de l'Essence". L'autorité est inhérente à sa nature. Rien ne survient dans la réalité actuelle[96] ou n'en disparaît qui ne soit soumis à son emprise. Le Commandement divin auquel on s'oppose ici[97] au moyen de ce que l'on nomme "désobéissance" est uniquement celui qui est transmis par un intermédiaire, non l'Ordre existenciateur[98]. Personne, en aucun de ses actes, ne s'est jamais opposé à Allâh au regard du Commandement de la Volonté principielle. L'opposition existe seulement au point de vue de l'Ordre révélé[99], comprends donc ! Selon la réalité véritable, le Commandement de la Volonté principielle vise uniquement la réalisation de l'acte lui-même, non celui au moyen de qui cet acte est manifesté, de sorte qu'il est impossible qu'il ne vienne pas à l'existence[100]. Néanmoins, par rapport à tel réceptacle particulier, tantôt on le qualifiera de "désobéissance" au Commandement d'Allâh, tantôt on dira qu'il est en harmonie avec

93. *Al-amr al-wâqi'*.
94. *Al-mashî'a al-ilâhiyya*.
95. Al-Makkî, l'auteur du *Qût al-qulûb*.
96. *Wujûd*.
97. C'est-à-dire dans le domaine régi par la Loi.
98. *Al-amr at-takwînî*.
99. *Amr al-wâsita* ; littéralement : "l'ordre transmis par un intermédiaire".
100. *Al-lâ yakûn*. Variante : *illâ an yakûn* "de sorte qu'il est possible uniquement qu'il vienne à l'existence".

lui et on le qualifiera d'"obéissance" ; le langage de la louange et du blâme le suivra selon sa nature.

12. La réalité étant en elle-même telle que nous l'affirmons, le terme auquel aboutissent toutes les créatures, en dépit de leur hétérogénéité, est la félicité. (Dieu) a exprimé[101] cette doctrine initiatique[102] en disant que la Miséricorde **s'étend à toute chose**[103] et qu'elle a "précédé" la Colère divine[104]. En effet, ce qui précède prime. Lorsque celui qui est régi par ce qui vient après rejoint ce qui prime, il passe sous son autorité. La Miséricorde l'atteint car il n'y a qu'elle qui précède. Tel est le sens de la parole "Sa Miséricorde a précédé Sa Colère" : son autorité prévaut sur ce qui parvient jusqu'à elle ; elle se tient à la limite (suprême), et tout chemine vers elle. Il est impossible[105] de ne pas parvenir à elle ; il est impossible de ne pas parvenir à la Miséricorde et de ne pas quitter la Colère. L'autorité lui appartient sur tout ce qui parvient jusqu'à elle, selon l'état particulier de chacun.

13. *L'être doué d'intuition*[106] *contemple directement ce dont nous parlons.*
S'il en est dépourvu, il en prend de nous l'enseignement.
Il y a en ce domaine uniquement ce que nous avons rappelé.
Prends appui sur lui et réalise-le initiatiquement comme nous l'avons fait.

101.*'Abbara* C'est la lecture de Jâmî, Bâlî et Ismâ'îl Haqqî. Nâbulusî et Austin lisent plutôt *'ubbira*, au passif : "Cette doctrine a été exprimée..." ou "On a exprimé cette doctrine en disant...".
102.*Maqâm.*
103.Cor.,7,156.
104.Selon un hadîth dont il existe plusieurs versions.
105.Littéralement : "il faut nécessairement que".
106.*Fahm.*

De Lui[107] *à nous : ce que nous vous avons enseigné*[108] .
De nous à vous : ce que nous vous avons donné de nous-même.[109]

14. Quant à l'"amollissement du fer"[110], ce sont les coeurs endurcis que la réprimande et la menace adoucissent comme le feu amollit le fer. La difficulté vient uniquement des coeurs **plus durs** que la pierre[111], car le feu brise et calcine la pierre sans l'adoucir.

(Allâh) a amolli le fer pour Dâwûd uniquement en vue de la confection des cuirasses protectrices. C'était une façon de l'instruire, en ce sens que l'on ne se prémunit d'une chose qu'au moyen d'elle-même. Au moyen d'une cuirasse, on se prémunit des lances, des épées, des couteaux et des lames ; on se prémunit du fer par le fer. Dans la Révélation muhammadienne : "Je me réfugie en Toi contre Toi" ; comprends donc ! Tel est l'esprit de l'amollissement du fer. Il est le Vengeur, le Très-Miséricordieux.

Et Allâh est Celui qui donne la réussite.

107.*Min-Hu.* Pour l'ensemble des commentateurs, le pronom de rappel se rapporte à Dieu. Nâbulusî fait exception et le rapporte plutôt à "la Réalité telle qu'elle est en elle-même" (*al-amr fî nafsi-hi*). Il adopte pour le début du second hémistiche la variante *wa laysa mâ wahab-nâ-kum* au lieu de *wa min-nâ ilay-kum*. La traduction devient alors : "Ce que nous vous avons donné ne vient pas de nous-même" ; mais cette variante n'est signalée dans aucun autre commentaire.

108.*Talaw-nâ* ; littéralement : "récité à haute voix". Ce terme est employé dans le Coran pour désigner la proclamation initiale des versets révélés.

109.Nâbulusî met l'accent sur l'idée d'un enseignement divin transmis par Ibn Arabî ; les autres commentateurs sur celle d'une science réservée à ce dernier, car il était seul qualifié pour la recevoir et pour la transmettre.

110.Allusion à Cor.,34,10.

111.Cor.,2,74.

COMMENTAIRE

Dâwûd est le seul prophète auquel le Califat est nommément attribué dans le Coran. La Sagesse qui lui est propre exprime le degré et la fonction de l'Homme Universel considéré en tant qu'il représente la perfection la plus haute de la Forme divine qui est celle d'*al-wujûd*. La réalité actuelle de la manifestation est à l'image de la Réalité principielle de Dieu. L'Homme dont la Connaissance métaphysique est complète intègre et synthétise cette Réalité à son degré total ; il possède "la perfection d'*al-wujûd*"[1] et exerce son pouvoir "sur l'ensemble des possibilités contingentes, car il détient la *mashî'a*, ou Volonté principielle, à son degré parfait".[2] Ceci explique, d'une part, la présence du Nom *al-Wahhâb* dans le premier paragraphe, car l'Homme Parfait, qui est à l'origine de toute existence, confère le don d'*al-wujûd* "par pure grâce" et miséricorde (§12) aux possibilités manifestables ; d'autre part, la mention de la *mashî'a* au paragraphe 11, car le "Donateur universel" est, par là même, le détenteur de l'autorité suprême (*hukm*), qui décide du moment de l'existenciation effective des choses.[3]

A la différence du Califat d'Adam, celui de Dâwûd a pour caractéristique le *hukm* : "*fa-hkum bayna-n-nâsi* : exerce l'autorité parmi les hommes" (§6). Ce pouvoir décisif reflète dans notre monde une prérogative divine (§10). C 'est pourquoi Dâwûd représente la perfection du Califat que celui d'Adam ne contenait que d'une manière virtuelle ; ou encore la perfection d'*al-wujûd* qui "descend", grâce à lui, jusqu'aux degrés les plus extérieurs de l'existence humaine ; ou encore la perfection de la Forme divine qu'il manifeste en exerçant l'au-

---

1. La doctrine initiatique du Califat et la fonction particulière de Dâwûd ont été étudiées dans notre ouvrage *Les sept Etendards du Califat* auquel se rapportent toutes les références signalées dans le présent commentaire, sauf indication contraire. Sur ce premier point, cf. p. 19-20, 22 et 50.
2. P.50.
3. P.75-76.

torité parmi les hommes "au moyen du Vrai" ou "du Droit sacré véritable"[4].

Les commentateurs soulignent le lien qui unit la présente Sagesse à celle de Sulaymân. Par référence à Cor.,*27*,25 : **En vérité, nous avons donné à Dâwûd et à Sulaymân une science, et ils dirent tous deux : Louange à Allâh qui nous a conféré l'excellence sur beaucoup de Ses serviteurs croyants,** Qâchânî estime qu'il s'agit "d'une Sagesse unique pour ce qui concerne la manifestation extérieure de la perfection d'*al-wujûd* ; et de deux Sagesses pour ce qui concerne la manifestation de la Toute-Miséricorde". Il explique par là le fait étrange[5] que la Sagesse de Sulaymân précède celle qui est attribuée ici à Dâwûd. En effet, l'"extension" (*far'*) de la Toute-Miséricorde manifestée par Sulaymân contient une excellence et un surcroît par rapport à son origine (*asl*) "dâwûdienne" ; en raison de cette excellence, le fils est mentionné avant le père.[6]

D'autres commentateurs expriment des perspectives doctrinales différentes. Selon Jandî, la perfection d'*al-wujûd*, manifestée par la domination de Sulaymân au degré de l'existence individuelle, constitue l'essence du don fait à Dâwûd et la justification de la préséance. Selon Ismâ'îl Haqqî[7], se serait plutôt l'inverse : la Sagesse de Sulaymân précède parce que le Souffle du Tout-Miséricordieux est le principe immédiat de toute réalité actuelle ; c'est lui qui est à l'origine de tout *wujûd* manifesté, autrement dit du "Califat métaphysique" représenté par Dâwûd[8]. Enfin, Nâbulusî observe que le Coran lui-même donne la préséance à Sulaymân dans un passage qu'Ibn Arabî a cité au chapitre précédent : **Nous en donnâmes la compréhension à Sulaymân, et à chacun (Dâwûd et Sulaymân) Nous avons donné un jugement et une science**[9]. Ce verset suffit donc, à lui seul, pour expliquer l'ordre suivi par Ibn Arabî dans la succession des chapitres.[10]

---

4. *Bi-l-Haqq*.
5. Mais dont on trouve d'autres exemples dans les *Fusûs*.
6. Ce point de vue trouve aussi sa justification scripturaire dans le verset : **Et Nous avons fait don gracieux à Dâwûd de Sulaymân** (Cor.,*38*,30).
7. S'il faut en croire la traduction de Bulent Rauf.
8. La manifestation apparaît, à ce point de vue, comme étant "selon la forme du Tout-Miséricordieux" (*'alâ sûrat ar-Rahmân*, selon les termes d'un hadîth).
9. Cor.,*21*,79.
10. La mention de "l'être doué d'intuition (*fahm*)" au premier vers du poème qui figure au §13 pourrait contenir une allusion au terme *fahham-nâ* (Nous en don-

1. *- Je veux dire la Prophétie légiférante*

En son sens le plus général, la *nubuwwa* exprime la réalisation initiatique dont René Guénon a parlé comme étant celle de l'être "qui est à lui-même sa propre loi"[11]. Comme telle, elle ne comporte pas nécessairement la fonction législative (*tashrî'*) et n'est pas affectée par la cessation de cette fonction opérée, jusqu'à la fin du cycle actuel, par la révélation de la Loi muhammadienne. Ibn Arabî précise[12] que c'est pour éviter une confusion possible que les tenants de ce degré ne doivent plus être désignés, depuis, comme des prophètes, mais bien comme des "rapprochés" (*muqarrabûn*). Leur Station est celle de la Proximité (*qurbâ*) ; terme qui, selon Michel Vâlsan, « sert souvent à désigner, à mots couverts, l'état d'"Identité Suprême". »[13] Quant à la *risâla* (Mission de l'envoyé), elle implique non seulement, de manière nécessaire, la fonction légiférante, mais en outre la communication (*al-balâgh*) de la Parole divine, entraînant, pour ceux à qui elle est destinée, l'obligation de l'accepter et de se conformer à ses exigences. Comme telle, la *risâla* est un *hâl*, c'est-à-dire un état passager qui prend fin une fois que la Mission est accomplie. Or, les *ahwâl*[14] sont des dons (*mawâhib*) et non pas des acquisitions personnelles (*makâsib*)[15] ; la *risâla* ne constitue, à ce point de vue, qu'un cas particulier de *hâl*.

La *nubuwwat at-tashrî'* comporte la manifestation de statuts particuliers d'origine non-humaine qui relèvent de la Science divine et qui sont, eux aussi, sans rapport avec les mérites et les oeuvres des êtres qui en sont le support. Si ceux-ci sont uniquement des prophètes (*anbiyâ'*), ces statuts leurs sont réservés en propre, à eux-mêmes ou à ceux qui acceptent de les suivre ; en revanche, s'il s'agit d'envoyés, ces statuts sont obligatoires pour tous ceux auxquels ils s'adressent.

Enfin, il faut mentionner le cas des "prophètes" qui relèvent de ce que le Cheikh al-Akbar appelle la "Prophétie générale" (*nubuwwa 'âmma*) : tout en ne bénéficiant pas de statuts réservés et en n'étant pas investis d'une fonction légiférante à l'égard d'autrui, ils sont

nâmes la compréhension) présent dans ce verset.

11 Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, chap. VIII; *Les Etats multiples de l'Etre*, chap. XVIII. René Guénon précise dans les deux cas que cette expression appartient à l'ésotérisme islamique.

12 *Futûhât*, chap. 73, le début de la partie introductive.

13 *Etudes Traditionnelles*, 1953, p. 135.

14 Pluriel de *hâl*.

15 *Ibid.*, 1962, p. 174.

néanmoins "à eux-mêmes leur propre loi" en ce sens que, ayant réalisé l'"Identité Suprême", ils possèdent pleinement et "de l'intérieur" la science et la réalisation de la Loi sacrée à laquelle, dans l'ordre des apparences et par décision de la Sagesse divine, ils continuent d'être astreints.

- Le Nom divin al-Wahhâb

Ce Nom exprime ici la fonction de l'Esprit universel[16] en tant qu'il confère à la personnalité du prophète ou de l'envoyé la confirmation divine. Cette personnalité apparaît alors comme une de Ses déterminations "immédiate, primordiale et non-particularisée"[17], compte tenu du fait que "en un certain sens, on peut parler d'une personnalité pour chaque être"[18].

Le Nom *al-Wahhâb* comporte une application initiatique qui concerne les oeuvres d'adoration accomplies dans le seul but de leur conférer "par pure grâce" la réalité divine *(wujûd)* par la production d'une forme parfaite "douée d'esprit" de telle manière qu'elle "chante la louange d'Allâh". Ibn Arabî cite à ce sujet[19] un cas que Michel Vâlsan a mentionné à son tour à propos de l'"ascension des oeuvres spirituelles"[20]. Il s'agit d'une femme qui voit en songe une prière rituelle (*salât*) selon la forme (*sûra*) se met à "monter... jusqu'à ce qu'elle arrive au Trône divin où elle devient un de ceux[21] qui font les rondes rituelles". Michel Vâlsan fait allusion dans son texte à deux sortes de techniques "tournoyantes" : la première consiste à "tourner autour d'un axe extérieur à soi", comme dans le cas de la prière mentionnée dans cette vision ; selon la seconde, "l'être tourne sur soi-même, autrement dit autour d'un axe intérieur qui s'identifie d'ailleurs à l'Axe du Monde. Cet axe n'est que la projection verticale du Soi universel dans l'être individuel...". Cette dernière phrase constitue une expression aussi précise que possible de la fonction d'*al-Wahhâb*. D'autre part, c'est effectivement cette deuxième sorte de technique tournoyante dont la mise en oeuvre est attribuée au Dâwûd biblique : "David dansait en tournoyant de toutes ses forces devant Yahvé..." ; "David et toute la maison d'Israël faisaient monter

16. Cette fonction a déjà été mentionnée par Ibn Arabî dans le deuxième chapitre qui traite du Verbe de Shîth ; cf. § 6.
17. Cf. René Guénon, *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. II.
18. *Ibid.*, chap. V.
19. *Futûhât*, chap.558, *Hadrat al-Wahb*.
20. Cf. *A propos de l'Hésychasme*, dans *Etudes Traditionnelles*, 1969, p.31.
21. Il s'agit des anges.

l'Arche de Yahvé."[22] On soulignera que cette technique est mentionnée à propos de la montée de l'Arche et de sa fixation au sommet de la "Montagne sainte", ce qui est en rapport avec l'aspect cyclique de la fonction de Dâwûd.[23]

3. Les trois lettres qui entrent dans la composition du nom de Dâwûd font partie d'un groupe plus large qui comprend les six lettres qui, dans l'écriture arabe, ont pour caractéristique de ne pas se lier à celles qui les suivent : ces lettres sont l'*alif*, le *dâl*, le *dhâl*, le *râ*, le *zâ* et le *wâw*. Leur signification symbolique est fort importante du point de vue ésotérique et initiatique : tout d'abord, elles sont le "monde sanctifié" (*'âlam at-taqdîs*) qui "est rattaché directement à Allâh et auquel la création est attachée"[24]. Ensuite, « Allâh est seul à connaître leur vérité profonde (*haqîqa*) ; elles sont les "clés du non-manifesté" (*mafâtih al-ghayb*) ; nous ne pouvons les connaître intuitivement que par leurs effets ; c'est d'elles que procèdent les six directions de l'espace »[25]. Enfin, elles font partie du Nom Suprême[26].

Au chapitre 515 des *Futûhât*, Ibn Arabî souligne l'existence d'un lien direct entre l'ensemble de ces lettres et Adam : "Allâh a rendu le coeur (d'Adam) unique (*wâhidan*) par les six lettres qui ne se lient pas à celles qui suivent". Adam désigne ici plus spécialement l'Homme primordial dont la forme corporelle (*shakl*) et les membres "furent créés par Allâh selon les six directions" et qui régit le Ciel de ce bas-monde.[27]

---

22. Cf. Samuel II,6,14-15 et Chroniques I, 15, 27-28.
23. Cf. *infra*, §4.
24. *Futûhât*, chap. 2; vol. 1, p. 262 de l'éd. O. Yahya. Le terme *taqdîs* indique une certaine relation de ces lettres avec la Cité sainte de Jérusalem fondée par David et appelée, de nos jours encore, "*al-Quds*" ou "*al-bayt al-muqaddas*".
25. *Ibid.*, p. 359.
26. *Ibid.*, chap. 73, la Question 138 du Questionnaire. Jandî précise à ce sujet : "Ce Nom est celui qui permet d'exercer le gouvernement ésotérique sur les êtres de l'univers. (Dâwûd) était par lui-même la réalité (opérative) et la forme du Nom Suprême à son époque". C'est là une des raisons pour lesquelles le Califat universel, expression fonctionnelle de l'"Identité Suprême", lui est nommément attribué.
27. *Ibid.*, chap. 198, §27. Le nombre 6, emblème numérique de la lettre *wâw* qui désigne le Calife en tant que Médiateur suprême, se reflète aussi bien dans le coeur de l'Homme primordial que dans sa forme extérieure : c'est là un exemple de la loi de correspondance universelle qui unit les divers états et degrés de l'Existence.

D'autres indications contenues dans ce chapitre permettent d'éclairer la suite du paragraphe par référence aux noms des trois prophètes[28] auxquels la tradition islamique reconnaît expressément la qualité de Calife : aucune des lettres du nom d'Adam ne se lie à la suivante à l'exception du *mîm* final (qui se lie à la lettre suivante en principe mais non en fait, dans le cas particulier de ce nom, puisqu'il y apparaît comme la dernière lettre) ; inversement, toutes les lettres du nom Muhammad se lient à la suivante à l'exception du *dâl* final (mais cela n'apparaît pas non plus dans l'écriture pour la même raison). Le *mîm* final d'Adam ouvre ainsi le cycle de la paternité corporelle, tout comme le *dâl* final de Muhammad ferme celui de la Prophétie légiférante, car la Loi muhammadienne ne sera abrogée par aucune autre et subsistera jusqu'à la fin du présent cycle traditionnel. La mission du Prophète est semblable à la paternité d'Adam par le fait qu'elle s'étend à l'ensemble du genre humain : "Tous les hommes sont fils d'Adam et tous les hommes, du premier jusqu'au dernier, font partie de la Communauté de Muhammad."

Envisagés par rapport au nom de Dâwûd, les deux noms d'Adam et de Muhammad présentent un caractère commun : celui d'être composés à la fois de lettres qui ne se lient pas (*hurûf al-infisâl*) et de lettres qui se lient (*hurûf al-ittisâl*) les unes aux autres. "Le fait de ne pas se lier" est interprété par le Cheikh comme une séparation et un retranchement par rapport au monde et "le fait de se lier" comme une "union à Allâh", ce qui implique aussi, du reste, une certaine "union au monde", ce dernier étant envisagé alors en tant qu'il procède du Nom divin : "l'Extérieur" (*az-Zâhir*), c'est-à-dire en tant qu'il est lui-même une manifestation divine. L'Homme Universel, dont ces trois prophètes sont les actualisations successives au cours du cycle humain, réunit forcément les deux aspects. Toutefois, Adam et Muhammad ont sur Dâwûd un avantage parce que cette réunion synthétique transparaît dans la forme de leur nom, tandis que Dâwûd réalise uniquement le sens correspondant, la forme de son nom présentant, à ce point de vue, un caractère quelque peu unilatéral[29]. L'union jointe à la "non-séparation" du monde, du moins selon les apparences, assume alors la fonction, typiquement muhamma-

28. C'est-à-dire Adam, Dâwûd et Muhammad.

29. Ce caractère est lié à la lumière solaire "éclatante" (et par conséquent "non-voilée") qui lui appartient en propre.

dienne, de "recouvrir d'un voile protecteur (*sitr*)"[30] . Cette fonction est actualisée de manière complète dans le nom du Prophète de l'Islam, dont seul le *dâl* final, indicatif de la permanence de la Loi muhammadienne, trahit l'aspect transcendant. Au contraire, celui-ci n'est voilé, dans le cas d'Adam, que par la déchéance progressive de sa descendance, conformément à l'interprétation qui a été donnée plus haut de la lettre finale de son nom.

4. Ce paragraphe mentionne, sans s'y étendre, les dons relatifs à l'aspect cyclique du Califat de Dâwûd, qui symbolise la fonction providentielle du Centre Suprême à l'origine des formes traditionnelles particulières qui émanent de lui et qui le représentent. A propos du verset **Et en vérité, Nous avons donné à Dâwûd de Notre part une faveur : "O Montagnes, faites écho (*awwibî*) à sa louange", et les oiseaux.**[31] , auquel Ibn Arabî fait référence dans le premier alinéa, rappelons que l'idée d'"écho" et celle de "retour", contenues dans le terme coranique *awwibî*, soulignent l'"unité de louange" des formes traditionnelles, tandis que l'attribution du "mérite universel" à un être unique[32] annonce un privilège du Prophète de l'Islam - sur lui la Grâce et la Paix ! - qui, au Jour de la Résurrection, occupera la Station Louangée de telle façon que le Califat spirituel muhammadien apparaîtra visiblement dans toute sa plénitude. Le Califat de Dâwûd est représenté extérieurement par la Montagne sainte de Jérusalem, symbole du Centre du Monde envisagé plus spécialement dans sa relation identifiante avec les centres des traditions particulières représentées par les autres montagnes.[33]

Ce symbolisme est analogue à celui des oiseaux mentionnés dans le même verset[34] : rappelons que René Guénon interprétait le

---

30. Ce terme est mentionné expressément dans le passage du chapitre 515 relatif à la prosternation de Dâwûd (cf. *infra*, p. 495).
31. Cor.,34,10.
32. Jâmî envisage cette Station initiatique d'un point de vue microcosmique. Pour lui, les montagnes et les oiseaux représentent les membres et les facultés de Dâwûd.
33. Rappelons que la montagne est un symbole du "monde intermédiaire" au sens large, et aussi de l'Ascension spirituelle. La signification polaire de la Montagne de Jérusalem est attestée dans les Psaumes de David (cf. les Psaumes 68, 72 et 87). Du côté islamique, on mentionnera la prière que le Prophète accomplit à Jérusalem au cours du Voyage Nocturne comme imâm de l'ensemble des prophètes et des envoyés.
34. Le terme *Tûr*, lui-même employé dans le Coran pour désigner la montagne (cf.

"langage des oiseaux", dont il est question dans un autre passage du Coran[35], comme une désignation de la langue adamique primordiale dont les langues sacrées propres aux différentes formes traditionnelles sont les "reflets" et les "images". Dans une étude connexe sur *La Science des Lettres*[36], les liens entre ces langues et ces formes sont soulignés en ces termes : "Chaque prophète ou révélateur devait forcément employer un langage susceptible d'être compris de ceux auxquels il s'adressait, donc plus spécialement approprié à la mentalité de tel peuple ou de telle époque. Cette raison est celle de la diversité même des formes traditionnelles et c'est cette diversité qui entraîne, comme conséquence immédiate, celle des langues qui doivent leur servir de moyens d'expression respectifs."

5. *...et ne suis pas la passion*

Dans le chapitre 515 des *Futûhât*, Ibn Arabî commente cette recommandation en ces termes : « Comme le nom de tout homme marque sa destinée, il savait que son cas était lié à une certaine dispersion. Le Très-Haut lui recommanda de ne pas suivre la passion, du fait que chacune des lettres de son nom était repliée sur elle-même... Il ne lui aurait pas fait cette recommandation s'il n'y avait eu en lui une disposition correspondante. Dâwûd connaissait cette faiblesse grâce à l'avertissement qu'Allâh lui avait donné par Son interdit : "Ne suis pas la passion !", c'est-à-dire : "Ne suis pas ce que te suggère tout un chacun ; exerce plutôt l'autorité d'après ce que Je t'inspire du Droit véritable." Il n'a pas dit "ta passion", car la passion n'a de pouvoir que si elle trouve un point de contact qui n'existait pas dans les lettres du nom "Dâwûd"[37] : Allâh l'a préservé ainsi de

---

Cor.,52,1), est très proche, par sa racine, de *tayr* qui désigne collectivement les oiseaux. Du reste *târa* signifie "voler en traçant des cercles".

35. Cf. *La langue des oiseaux*, chap. VII des *Symboles fondamentaux de la Science sacrée.*

36. Cf. *Ibid.*, chap. VI.

37. Le lien traditionnel entre l'art du gouvernement et la médecine est impliqué dans le nom de Dâwûd, dont les lettres constitutives évoquent à la fois la maladie (*dâ'*) et le remède (*dawâ'*). La fonction, éminemment "sacerdotale", de l'art de guérir procède, elle aussi, de l'"équilibre axial". Si, au degré de la manifestation individuelle, les lettres de ce nom sont le signe d'une certaine dispersion anarchique, elles symbolisent initiatiquement la réalisation de ceux sur qui les passions n'ont plus de prise parce que leur adoration "se rapporte directement à l'Essence suprême" (*Futûhât*, chap.275).

manière directe[38]. Se conformant à cette recommandation divine, il "demanda le pardon de son Seigneur..." (*istaghfara Rabba-hu*), c'est-à-dire un voile protecteur (*sitr*) de la part d'Allâh[39], placé entre lui et cette passion cherchant à l'égarer et à le contaminer afin qu'elle ne puisse exercer son emprise sur l'autorité qui découlait de sa mission divine ; "et il s'inclina profondément et fit repentance", en ce sens qu'il fit retour à Allâh en se jetant sur le sol de son plein gré, avant que les passions ne l'y précipitent en exerçant leur pression sur lui, comme sur un mur dressé les vents violents (*ahwâ'*)[40]. Sa prosternation fut un retour de son être individuel (*min nafsi-hi*) à son origine (supra individuelle : *ilâ asli-hi*) et la réalisation même du voile protecteur qu'il avait demandé. Dès lors la passion, quand elle survint, ne trouva rien de dressé qui puisse s'opposer à sa course et sur quoi elle aurait pu avoir prise : elle s'apaisa et se détourna au lieu de se déverser sur lui. C'est ainsi qu'Allâh le préserva et le protégea. »

Dans la doctrine du Califat, la "dispersion" évoquée par le nom de Dâwûd, ainsi que la "passion individuelle" et le "repliement sur soi", représentent l'exclusivisme des formes traditionnelles qui ont perdu la conscience de leur lien avec le Centre initiatique du monde. Le "voile protecteur" demandé par le Prophète-Roi symbolise l'occultation de ce Centre durant les périodes d'obscurcissement spirituel.

6. L'Imâm symbolise plus spécialement l'unité ontologique en tant qu'elle comprend et ordonne la multiplicité des êtres et des états d'existence ; tel est notamment son sens dans le verset coranique : *Wa kulla shay'in ahsaynâ-hu fi imâmin mubînin* : **Et Nous avons dénombré toute chose dans un Principe d'unité évident**[41]. Telle est aussi, d'un point de vue rituel, la signification véritable de la fonction d'Imâm, qui apparaît avec évidence dans le privilège qui est le sien de diriger la prière commune.[42] Le mot hébreu Abraham est interprété, d'une façon analogue, dans le sens de "père d'une multitude".[43]

---

38. *Min wajhin khâssin.* L'expression *wajh khâss* désigne précisément l'inspiration divine sans intermédiaire (cf. *L'Esprit universel de l'Islam*, chap. IX et XVIII).

39. La notion de "pardon" (*ghufrân*), évoquée par le verbe *istaghfara*, implique en arabe l'idée de "recouvrir d'un voile".

40. Il y a ici une amphibologie délibérée, ce terme signifiant à la fois "les passions" et "les vents soufflant avec force".

41. Cor.,*36*,12.

42. Cf. notre introduction à *La Prière du Jour du vendredi.*

43. Cf. Genèse, 17,5.

7. Ibn Arabî envisage ici la fonction califale dans un sens plus particulier, lié à une formulation typiquement islamique des notions traditionnelles. Nous avons indiqué plus haut[44] comment la réalisation métaphysique suprême pouvait être identifiée à celle de l'être "qui est à lui-même sa propre loi", ce qui se comprend aisément dans une tradition qui se présente avant tout comme une Loi sacrée. Le califat, qui est la fonction la plus élevée dans l'ordre communautaire, pourra donc, lui aussi, être défini en termes d'"autonomie", ce qui étend sa signification tout en donnant lieu à une véritable doctrine des "sources du droit" sacré, purement islamique dans sa formulation et ses références, mais d'application universelle.

A ce point de vue, le Cheikh établit les distinctions suivantes[45] : la source de droit suprême est le Commandement du Verbe s'exprimant dans l'Ecriture sacrée (*kitâb*) sous forme d'ordre et de défense. A ce niveau, la fonction califale est assimilée à celle de l'envoyé (*rasûl*) qui consiste essentiellement à transmettre le Message divin. Toutefois, l'envoyé possède lui-même un pouvoir légiférant, distinct du Commandement proprement dit, et qui manifeste directement son pouvoir "califal" au sens de "fonction autonome" qui vient d'être évoqué. Il s'agit de ce que l'on appelle la *Sunna* du Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! -, qui est une source de droit distincte de l'Ecriture sacrée. Le Cheikh se réfère à ce propos aux versets : **Obéissez à Allâh et obéissez à l'envoyé**[46] et **Ce que l'envoyé vous apporte, prenez-le ; ce qu'il vous défend, abstenez-vous-en**[47]. Dans la doctrine initiatique du Califat, ce pouvoir propre de l'envoyé comporte l'exercice d'un privilège divin, et correspond à un aspect de la Forme divine d'Adam ; dans sa réalité profonde, il apparaît comme l'effet d'une délégation du Centre Suprême.

Il y a ensuite le "Califat d'aujourd'hui" (cf.§8) qui, il faut y prendre garde, ne correspond pas non plus tout à fait à l'institution islamique portant ce nom ; en effet, il s'agit plutôt d'un pouvoir légiférant s'exerçant à l'intérieur d'une forme traditionnelle préalablement définie ; c'est pourquoi il est précisé qu'il tire sa source, non pas directement d'Allâh, mais de l'envoyé. Dans le cas particulier de l'Islam, ce pouvoir ne peut s'exercer qu'à l'intérieur de la catégorie d'actes

---

44. Cf. *supra* , le commentaire du paragraphe 1.
45. *Futûhât*, chap. 48.
46. Cor.,4,59.
47. Cor.,59,2.

visée par la qualification légale de *mubâh* (ce qui est licite)[48]. En tant que source de droit distincte des deux précédentes, ce pouvoir peut être assimilé à la Jurisprudence (*ijtihâd*), entendue comme l'"effort"[49] des Docteurs de la Loi pour retrouver la volonté et l'intention véritables du Législateur, en vue de leur application à un cas déterminé. Il est remarquable que le Maître mentionne cet effort jurisprudentiel comme un des rares exemples où subsiste, dans la tradition islamique, une "trace" du privilège attaché à la Prophétie légiférante (*nubuwwat at-tashrî'*)[50]. En effet, celui qui tranche un tel cas apparaît, même dans une perspective simplement exotérique, comme étant "à lui-même sa propre loi", en ce sens qu'il n'a l'obligation de prendre sa décision que par référence au Coran et à la *Sunna,* et qu'il lui est interdit de se conformer *a priori* aux décisions jurisprudentielles qui ont précédé la sienne.[51]

Cette doctrine des sources du droit sacré permet de situer d'une manière plus précise le cas et les privilèges de ceux qui, parmi les musulmans, ont atteint le degré de la Prophétie dite "générale" dont il a été question plus haut[52]. Occupant le même degré que les prophètes, ils tirent comme eux leur autorité directement d'Allâh ; en revanche, à moins qu'ils ne soient investis, au sein de la Communauté islamique, de la fonction califale au sens strict, ce qui les autoriserait à enjoindre et à interdire dans la catégorie du "licite" (*mubâh*), ils sont dépourvus de compétence propre pour légiférer et exercent leur autorité uniquement dans le domaine jurisprudentiel (*ijtihâd*), alors que "selon la réalité... ils sont au même degré que celui du Prophète lui-même".[53]

---

48. Cette catégorie juridique occupe une position centrale parmi d'autres ordinairement définies comme suit : l'obligatoire (*wâjib*) et le recommandé (*mandûb*) d'une part, l'interdit (*mahzûr*) et le répréhensible (*makrûh*) de l'autre. C'est elle qui permet d'intégrer dans la Loi islamique ce qui, en tant que "pouvoir de libre disposition", tient à la Forme divine de l'Homme et n'est donc pas soumis, comme tel, à l'astreinte légale (*tahjîr*) ; cf. *Futûhât*, chap. 76.
49. C'est le sens premier du terme *ijtihâd*.
50. *Ibid.*, chap. 156.
51. Ceci explique l'affirmation de René Guénon suivant laquelle "dans l'Islam, tout *mufti* est infaillible en tant qu'interprète autorisé de la *shariya*" ; cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, chap. VI.
52. Cf. le commentaire du §1.
53. Le Cheikh fait allusion ici à son propre cas. En pratique, le privilège dont il s'agit permet à celui auquel il est conféré de confirmer l'autorité d'un hadîth dont la

- C'est pourquoi ce dernier est mort sans avoir désigné personne

Allusion à Abû Bakr qui, selon Ibn Arabî[54] , avait obtenu à la Station de la Proximité (*Maqâm al-qurbâ*) le "secret fixé dans sa poitrine" qui assurait sa prééminence, ainsi que le Prophète l'avait attesté lui-même. La force de ce secret apparut au grand jour à la mort de Muhammad et assura le Califat à son détenteur. De manière plus subtile, il y a ici une autre référence du Cheikh al-Akbar à son propre cas. En effet, quand il parvint lui-même à cette Station, il n'y trouva personne à l'exception d'Abû Bakr et "éprouva une grande solitude". Par ce biais, il se présente comme étant lui-même l'Héritier du Prophète de droit divin et comme le détenteur par excellence, au cours du cycle post-muhammadien, du Califat suprême .

8. *- La Mine originelle de l'Envoyé et des envoyés*

Le terme *ma'din* est de la même racine que celui qui sert, en arabe, à désigner l'Eden. Il comporte une idée de centralité et d'origine qui établit sa relation avec l'état primordial. Dans le contexte du présent chapitre, on peut le considérer comme une désignation de Jérusalem et de sa Montagne sainte en tant que celle-ci symbolise de manière spéciale, comme nous l'avons dit plus haut, le Centre du Monde dans sa relation identifiante avec le centre des différentes traditions particulières qui se succèdent au cours du cycle humain. C'est à lui également que fait allusion le pluriel *ar-rusul*[55] (des envoyés) que le Cheikh al-Akbar place à la suite du mot *ar-Rasûl* qui désigne l'Envoyé d'Allâh.[56]

---

transmission est "faible" ou, au contraire, d'infirmer un hadîth dont la transmission est "forte".

54. *Futûhât*, chap. 161 et 369.

55. Sur le sens ésotérique de ce mot, cf. *Marie en Islam*, chap. VII.

56. Le rapport entre l'"état édénique" et le symbolisme de la montagne a été indiqué par René Guénon dans *L'Esotérisme de Dante* où il le définit comme étant "l'état humain amené à la plénitude de son expansion, par la réalisation intégrale de ses possibilités propres". Toutefois, il faut prendre garde à certaines différences de perspective chez Dante et chez Ibn Arabî, notamment au fait que, dans la doctrine akbarienne, ce sont en réalité les différents Cieux qui correspondent au symbolisme de la montagne tel qu'on le trouve chez Dante. C'est ce qui explique que les quatre "fleuves paradisiaques" aient leur source, dans la *Divine Comédie*, au sommet de la Montagne du Purgatoire, puisque c'est là qu'est localisé aussi le Paradis terrestre, alors qu'ils se trouvent, dans les *Futûhât* (cf. chap. 198), au Ciel des Mansions lunaires (*falak al-Manâzil*). Il est essentiel de noter que, dans un cas comme dans l'autre, la réalité initiatique évoquée est exactement la même : le sommet du Paradis terrestre se trouve " au-delà du domaine du changement"

9. La fonction de 'Isâ est définie ici en termes de compétence juridique. Après avoir établi qu'en sa qualité d'"envoyé (divin) missionné auprès des Enfants d'Israël"[57] 'Isâ avait le droit de modifier la Loi sacrée établie par Mûsâ (§8) ; et observé que, lors de sa Seconde Venue, il n'aurait plus cette qualité, de sorte que, lorsqu'il descendra et règnera, il n'entrera pas en conflit avec l'autorité de l'Envoyé d'Allâh (§7), Ibn Arabî précise que le Fils de Marie "abolira une grande part du droit établi par la jurisprudence et, par là, fera apparaître clairement la forme du Droit révélé qui était celui du Prophète". Il agira ainsi en tant que saint parfait et "Calife d'Allâh", détenteur de l'autorité spirituelle de droit divin, agissant en vertu d'une inspiration directe ; en "suivant" la Loi établie par l'Envoyé d'Allâh selon les apparences, tout en demeurant "autonome" selon la réalité véritable. Toutes ces qualifications du Sceau de la Sainteté universelle ('Isâ) sont aussi celles du Sceau de la Sainteté muhammadienne (Ibn Arabî). Toutefois, à la différence de ce dernier qui détient uniquement un "Califat de Science", le Messie aura le pouvoir de proclamer la Forme véritable du Droit révélé qui, dans l'oeuvre de restauration traditionnelle entreprise sous son inspiration et sous son égide, sera imposée par le Mahdî, détenteur de l'Epée. A ce point de vue, le Califat de 'Isâ sera plus parfait, de la même manière que, selon l'enseignement du présent chapitre, le Califat de Dâwûd était plus parfait que celui d'Adam, précisément parce qu'il comportait un pouvoir de décision (*hukm*) (§6) dans le domaine extérieur que Nâbulusî identifie expressément au *mulk*[58] ; ce qui explique aussi pourquoi Abd al-Karîm al-Jîlî désigne le Christ de la Seconde Venue en le qualifiant d'"Esprit royal d'Allâh" (*Rûh Allâh al-Malik*).[59]

10. - *Le Califat extérieur auquel appartient l'Epée*

Lorsque le Califat extérieur est assumé par un être "qui puise directement à la Mine originelle", il apparaît comme le degré final d'un processus de réalisation descendante[60] et comme la manifestation en ce monde de la Station et de la fonction divines. Il convient de le dis-

---

(cf. *Le Roi du Monde*, chap. V), tout comme le Ciel des Mansions lunaires est le premier (en sens ascendant) à échapper aux changements de forme et à la destruction.

57. Cor.,3,49.

58. Cf. *supra*, la note 86 du texte.

59. Sur tout ceci, cf. p. 277-278.

60. Sur ce point, cf. chap. XV.

tinguer soigneusement du califat "exotérique" qui n'est rien de plus qu'une royauté exercée sans mandat divin.

L'Epée ne doit pas nécessairement être comprise comme une arme destinée à verser le sang, car elle fait référence aussi à une vérité qui s'impose, excluant tout ce qui se présente comme étranger à elle et incluant tout ce qui la "reconnaît", et par conséquent s'y soumet.

11. La *mashî'a* est, avec *al-wujûd,* le fondement de l'enseignement d'Ibn Arabî sur le Califat ésotérique. Il est impossible de le résumer en quelques lignes et il nous faut renvoyer le lecteur à l'étude que nous avons faite de cette notion dans *Les sept Etendards.*[61]

12. La Miséricorde désigne ici l'octroi "par pure grâce" de la Réalité actuelle (*wujûd*) aux "choses", c'est-à-dire aux possibilités envisagées en tant qu'objets particuliers de connaissance inclus dans la Science divine. Jandî observe que le Très-Haut dit : "Ma Miséricorde s'étend à toute chose (*kulla shay'in*)" et non à toute détermination ou essence particulière (*kulla 'aynin*), car la Miséricorde ne s'étend pas à ces dernières en tant que telles (qui peuvent être "bonnes" ou "mauvaises" du point de vue de la Loi sacrée), mais uniquement en tant qu'elles ont reçu la consécration d'*al-wujûd* et qu'elles sont, sous ce rapport, de simples supports de la Réalité divine. A la fin du chapitre 198 des *Futûhât*, Ibn Arabî explique que même les péchés intercèdent pour celui qui les commet, car il est la cause seconde (*sabab*) qui rend possible leur réalisation actuelle.

14. Le fer exprime la rigueur du pouvoir califal ; d'où son ambivalence, clairement indiquée dans le verset : **Et Nous avons fait descendre le fer ; il y a en lui un dommage terrible et des avantages pour les hommes**[62] . Dans son commentaire, Qâchânî assimile le fer à l'épée « car c'est la matière dont elle est tirée ; il s'agit des choses qui permettent d'achever la perfection propre à l'espèce humaine et d'établir l'ordre total conduisant à l'harmonie de cette vie et de l'autre... C'est par l'épée et la plume que s'achève l'art du gouvernement... Le fer est une allusion à la contrainte (nécessaire) pour repousser les maux qui proviennent du genre humain. » Ailleurs, commentant un autre passage coranique où il est fait mention de

---

61. Cf. *ibid.*, chap. VI, VII et VIII.
62. Cor.,57,25.

blocs de fer[63] que Dhû-l-Qarnayn ordonne de lui apporter pour édifier un rempart contre les peuples de Gog et Magog, le même auteur écrit que ces blocs sont tirés "des formes et des prescriptions se rapportant au domaine des oeuvres".

Ibn Arabî exprime la doctrine muhammadienne de l'"amollissement du fer" par référence à l'invocation prophétique : "Je me réfugie dans Ton indulgence contre Ton châtiment, dans Ta satisfaction contre Ta colère, et en Toi contre Toi" dont la dernière partie, comme l'a indiqué Michel Vâlsan[64], se rapporte "à l'Essence pure en dehors de toute qualification" car « le "Toi" qui se trouve redoublé dans cette dernière phrase désigne une première fois ("en Toi") l'Etre pur et une deuxième fois ("contre Toi") l'illusion de la dualité du Même ». Le "Même" dont il est question ici n'est autre que le Calife "créé selon la Forme divine" de sorte que l'interprétation akbarienne de l'"amolissement du fer" rejoint celle qui a été donné plus haut (cf. §5) à propos de la prosternation de Dâwûd, notamment si on la considère au point de vue cyclique : « (Muhammad) était Son Calife car il avait obtenu la Forme de la manière la plus parfaite. Il prit refuge en Allâh contre lui-même, car il connaissait la ruse divine secrète : (Dieu) n'a pas manifesté la "forme semblable" dans l'homme uniquement pour l'ennoblir, mais aussi pour l'éprouver. Celui qui se manifeste selon cette Forme de façon parfaite obtient la noblesse par chacune de ses mains[65], car la Forme divine ne comporte rien de blâmable, sous

---

63. ***Zubar al-hadîd*** (Cor.,*18*,96). Cette expression renferme une double allusion au Prophète-Roi : *al-hadîd* (le fer) est ce qui est amolli pour Dâwûd ; *zubar*, considéré ordinairement comme le pluriel de *zubrat* (bloc), peut aussi être lu *zubur*, pluriel de *zabûr*. Ce terme, qui signifie d'une manière générale "livre révélé", désigne plus particulièrement le Livre sacré qu'Allâh a donné à Dâwûd : **Et Nous avons donné à Dâwûd un Livre (*zabûran*)** (Cor.,*4*,163 ; *17*,55). On peut donc traduire l'expression *zubura-l-hadîd* par "Livres du fer" ou, si l'on envisage le sens symbolique, par "Livres de la dureté", d'autant plus que l'idée de dureté correspond au sens principal de la racine *z-b-r*. Ces Livres sont les textes sacrés qui comportent "des prescriptions se rapportant au domaine des oeuvres" dont la nécessité est liée, elle aussi, à une période d'obscurcissement spirituel où les moyens mis en oeuvre sont de plus en plus contingents : ceci explique notamment qu'ils soient utilisés par Dhû-l-Qarnayn dans son combat contre Gog et Magog. Rappelons qu'il est dit du Cavalier de l'Apocalypse qu'il "mènera les nations avec un sceptre de fer".
64. Cf. *Etudes Traditionnelles*, 1963, p. 86.
65. Les mains du Calife suprême sont les Mains d'Allâh qui sont une seule "Droite bénie". La distinction de la Main de Miséricorde et de la Main de Rigueur n'a de

quelque aspect que ce soit ; au contraire, celui qui n'est pas à la hauteur de cette perfection (originelle) est victime d'une ruse divine sans qu'il s'en rende compte. De même, le Califat en ce monde est une épreuve, non une dignité ; c'est pourquoi il a dit - sur lui la Grâce et la Paix ! - qu'il serait dans la vie future une source de regret du fait des justifications précises qui seront demandées, au Jour de la Résurrection, à celui qui l'assume ; au point qu'il souhaitera n'avoir jamais gouverné les affaires de ce monde. »[66]

---

raison d'être qu'au degré des Petits Mystères (cf. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, p. 185-186).

66. *Futûhât*, chap. 345.

18.

LE CHATON D'UNE SAGESSE DE L'ÂME[1] DANS UN VERBE DE YÛNUS (JONAS)

1. Sache que cette constitution humaine dans sa perfection : esprit, corps et âme[2], Allâh l'a créée selon Sa Forme. Le pouvoir de "dénouer" cet ensemble[3] appartient uniquement à Celui qui l'a créé[4] ; soit (qu'Il fasse mourir) de Sa propre Main - ce qui est toujours le cas en réalité[5] - soit (que la mort soit donnée) en vertu de Son Ordre. Celui qui s'attribue ce pouvoir sans en avoir reçu l'ordre d'Allâh **se fait tort à lui-même**[6], transgresse la limite qu'Allâh a fixée à son sujet[7] et **entreprend de détruire**[8] celui[9] qu'Allâh a ordonné d'édifier[10].

---

1. Selon la lecture *nafs*, généralement adoptée ; mais on peut lire aussi *nafas* (souffle, respiration). Jâmî indique que cette seconde lecture est celle d'un manuscrit vérifié par Ibn Arabî.
2. *Nafs*. La présence de ce terme au début du texte confirme la signification retenue pour le titre. L'âme est intermédiaire entre le corps et l'esprit tout comme l'homme primordial l'est entre l'état d'existence dont il est le centre et l'Esprit divin.
3. *Nizâm* ; littéralement : "composition, structure". Allusion à la mort qui peut être envisagée comme un "dénouement" du "noeud vital" ; cf. René Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, chap.LXVIII.
4. Littéralement : "qui l'a créée" (sous-entendu : cette constitution).
5. Littéralement : "et il n'y a que cela". Allusion à Cor.,*39*,42 : **Allâh reprend les âmes au moment de leur mort**.
6. Allusion à Cor.,*65*,1 : **Celui qui transgresse les limites fixées par Allâh en vérité se fait tort à lui-même**.
7. Les commentateurs comprennent : "au sujet de cette constitution" ; seul Nâbulusî comprend : "au sujet de cette manière d'agir".
8. Allusion à Cor.,*2*,114 : **Qui est plus injuste que celui qui empêche que Son Nom soit invoqué dans les Mosquées d'Allâh, et qui entreprend de les détruire**. Cette allusion est particulièrement significative car elle confirme la présence ici d'un symbolisme constructif, évoqué aussi par le terme *'imâra* (édification) et par le contenu du paragraphe 2.
9. Ou "ce" selon Bâlî qui lit *mâ* plutôt que *man*.
10. Littéralement : "dont Allâh a ordonné la construction" ; on pourrait comprendre aussi : "dont Il a ordonné la prospérité", si on lit *'amâra* au lieu de *'imâra*.

Sache aussi que la clémence à l'égard des serviteurs d'Allâh est plus digne de celui qui a la charge de les garder qu'un zèle pour Allâh.[11]

2. Dâwûd - sur lui la Paix ! - voulut construire le Temple de Jérusalem[12] et entreprit sa construction à maintes reprises, mais chaque fois qu'il était sur le point de l'achever, celui-ci s'écroulait. Il s'en plaignit auprès d'Allâh qui lui répondit par voie d'inspiration : "Cette Maison qui est Mienne ne sera pas érigée par les mains de quelqu'un qui a versé le sang." Dâwûd dit alors : "O Seigneur, cela n'a-t-il pas été fait pour toi ?[13]" (Allâh) répondit : "Certes ! Mais ceux (que tu as tués) n'étaient-ils pas Mes serviteurs ?" (Dâwûd) reprit : "O Seigneur, fais-la construire alors par quelqu'un de ma descendance". Allâh lui révéla par voie d'inspiration : "C'est ton fils Sulaymân qui la construira".

Le but de cette histoire est de montrer les égards qu'il faut avoir pour la[14] constitution humaine ; il est préférable de maintenir son existence que de la détruire.

3. Considère les ennemis de la religion : Allâh les a soumis à l'impôt (islamique) et a prescrit la conciliation afin de les épargner en disant : **Et s'ils inclinent vers la paix, fais de même et remets (l'affaire) à Allâh**[15].

Considère celui contre lequel on est en droit d'exiger le talion : il est prescrit à qui a la charge de venger le sang[16] d'accepter une rançon ou d'effacer[17] ; c'est (uniquement) s'il refuse (une de ces deux solutions) que la sentence sera exécutée.

Considère (Dieu) - gloire à Sa transcendance ! - dans le cas où ils sont plusieurs à avoir cette charge et que l'un d'eux se satisfait du prix du sang et efface, alors que les autres ne veu-

---

11. Sous-entendu : qui conduirait à les mettre à mort.
12. *Al-bayt al-muqaddas* ; littéralement : "la maison sanctifiée".
13. Littéralement : dans Ta voie.
14. Littéralement : cette.
15. Cor.,*8*,61.
16. *Walî ad-dam*.
17. Sous-entendu : le châtiment de la peine capitale.

lent rien que la mise à mort, comme Il marque Sa considération pour le premier et lui donne la prépondérance sur ceux qui ne pardonnent pas, de sorte que le talion n'est pas infligé.

Considère (le Prophète) - sur lui la Paix ! - qui a dit au sujet de celui qui était en possession de la ceinture[18] : "S'il le tue, il est pareil à lui !"[19]

Considère (Dieu) disant : **La compensation d'une mauvaise action est une mauvaise action semblable à elle...**[20]. Il a défini le talion comme une mauvaise action[21] ; autrement dit : un tel acte est un mal, bien qu'il soit légal **...tandis que celui qui efface et amende[22], son salaire est à la charge d'Allâh**. En effet, celui qui bénéficie (de ce pardon)[23] est "selon Sa Forme". Le salaire de celui qui l'accorde et renonce à mettre à mort est à la charge de Celui selon la Forme duquel est le bénéficiaire, et qui a plus de droit (au pardon) que celui-ci puisqu'Il l'a constitué (tel qu'il est) pour Lui : Il ne peut Se manifester par le Nom "l'Extérieur" qu'au moyen de la réalité actuelle de l'homme[24]. Celui qui a des égards pour l'homme n'a en réalité d'égards que pour Dieu.

4. Ce qui est blâmable dans l'homme n'est pas son être[25] mais les actes qu'il commet ; ses actes ne sont pas son être, et c'est de son être que nous parlons.

Aucun acte qui n'appartienne à Allâh ; néanmoins certains sont blâmés[26], d'autres loués. Le langage du blâme qui procède

---

18. *Nis'a* ; il s'agit d'un lien fait d'une pièce de cuir assez large.
19. Quelqu'un avait été tué au moyen d'une ceinture qu'il possédait et qui fut trouvée dans la main d'un homme que le *walî ad-dam* voulut mettre à mort. Le Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - dit alors : "S'il le tue, il est pareil à lui" (sous-entendu : dans l'injustice, car il le met à mort sans preuve légale).
20. Cor.,42,40.
21. Semblable à celle qu'il est censé compenser.
22. *Aslaha* ; c'est-à-dire : en réprimandant celui qui est sous une menace de mort.
23. Grammaticalement, on pourrait comprendre aussi que c'est celui qui pardonne qui est selon la Forme divine, mais le contexte désigne indubitablement le bénéficiaire du pardon.
24. Littéralement : de sa réalité actuelle.
25. *Li-'ayni-hi*.
26. Nâbulusî considère que le verbe est à l'actif: "néamoins Allâh en blâme certains".

de motifs individuels[27] est lui-même blâmé auprès d'Allâh. Le seul blâme (légitime) est celui que la Loi sacrée prononce, car il est motivé par une sagesse connue d'Allâh et de ceux à qui Allâh l'a fait connaître. Ainsi, Il a prescrit le talion en vue d'un double avantage : maintenir le genre humain et retenir ceux qui voudraient transgresser les limites fixées par Allâh à son sujet[28] ; **Et il y a pour vous dans le talion une vie, ô vous qui êtes doués de moëlle**[29], (c'est-à-dire) ceux qui connaissent la moëlle des choses[30] et qui ont trouvé le secret des Lois[31] divines et humaines[32].

5. Si tu possèdes la science des égards qu'Allâh a pour cette constitution humaine et pour son maintien[33], à plus forte raison dois-tu en avoir, toi aussi, car c'est en cela que réside ta propre félicité. Tant que l'homme demeure en vie, on peut espérer de lui l'obtention de la perfection[34] pour laquelle il a été créé ; celui qui entreprend de le détruire l'empêche d'obtenir ce pour quoi il a été créé.

6. Comme est admirable cette parole de l'Envoyé d'Allâh - qu'Allâh répande sur lui Sa grâce et Sa Paix ! - : "Ne vais-je pas vous apprendre ce qui est meilleur et préférable pour vous que d'aller à la rencontre de vos ennemis pour les massacrer et qu'ils vous massacrent ? L'invocation d'Allâh !" En effet, seul celui qui pratique l'invocation d'Allâh telle qu'elle est requise

---

27. *'Alâ jihati-l-garad.*
28. Au sujet du genre humain ou au sujet du talion.
29. Cor.,2,179.
30. Littéralement : les "Gens de la moëlle".
31. *Nawâmîs.* Les commentateurs y voient un simple équivalent de *sharâ'i'*.
32. *Hikmiyya* ; littéralement : "sapientiales". Les premières sont établies en vertu d'une inspiration directe "au moyen d'un organe prophétique d'élection providentielle" (cf. l'Introduction de Michel Vâlsan au *Livre de l'Extinction*) ; les secondes, qui contiennent un élément de spéculation et de sagesse "humaine", n'ont pas la même pureté traditionnelle.
33. Ce paragraphe apparaît comme la conlusion des trois premiers, et le paragraphe 4 comme une incidente.
34. Littéralement : "de l'attribut (*sifa*) de perfection".

de lui connaît la valeur de la[35] constitution humaine, car le Très-Haut "est le Compagnon[36] de celui qui L'invoque". Le Compagnon est contemplé (directement) par celui qui pratique l'invocation ; tant qu'il ne contemple pas Dieu qui est son Compagnon, il ne la pratique pas (véritablement), car l'invocation d'Allâh (est celle qui) pénètre le serviteur dans sa totalité[37]. (Ce hadîth ne concerne donc) pas celui qui L'invoque uniquement par sa langue, car, à ce moment, Dieu est uniquement le "Compagnon de sa langue" : la langue Le voit, mais l'homme ne Le voit pas par le moyen (habituel) de la vue, qui est le regard.[38]

Comprends donc ce secret relatif à l'invocation de ceux qui sont distraits. Ce qui, chez le distrait, pratique l'invocation est "présent"[39] sans aucun doute ; et l'objet de son invocation est son Compagnon, de sorte qu'il Le contemple ; mais le distrait, en tant que tel, ne pratique pas l'invocation : (Allâh)[40] n'est pas le Compagnon du distrait.

L'homme est multiple ; son être n'est pas un. Dieu est Un dans Son Etre et multiple par Ses Noms comme l'homme l'est par ses membres. L'invocation d'une partie n'implique pas celle

---

35. Littéralement : "de cette constitution humaine (qui est la nôtre) ".

36. *Jâlis* ; référence au hadîth qudsî : "Je suis le Compagnon de celui qui pratique Mon invocation" ; cf. *La Niche des lumières*, p. 76, le 3ème *khabar.*

37. Par l'invocation véritable, qui actualise la Présence divine dans toutes les parties de son être, l'homme prend conscience du fait qu'il est constitué et manifesté selon la Forme divine, et il obtient par là la Béatitude suprême. Cette excellence totalisatrice ne s'acquiert que "dans" et "par" la constitution humaine synthétique car, après la mort, seuls subsistent, pour ceux qui n'ont pas atteint la Délivrance, les délices paradisiaques qui sont limités et conditionnés.

38. *Bi-mâ huwa râ'in wa huwa-l-basar.* Selon cette interprétation, le premier *huwa* se rapporte à celui qui pratique un *dhikr* "partiel" et imparfait, et le second à *mâ* : ce par quoi l'homme voit (de manière habituelle), c'est-à-dire le regard. Toutefois, les mots *wa huwa-l-basar* sont absents de certains manuscrits, ce qui permet de rapporter le premier *huwa* au mot *lisân* (langue) ; on traduit alors : "La langue Le voit là où l'homme ne Le voit pas, par le regard qui lui est propre". Cette version est présentée par Bâlî comme une alternative à la première, généralement adoptée.

39. C'est-à-dire "contemplant", non "distrait" ; en l'occurrence il s'agit de la langue.

40. Littéralement : "Il", mais il faut comprendre "Allâh" puisqu'il est question de l'invocation d'"Allâh", le Nom totalisateur et universel. Rappelons les "Mosquées d'Allâh où Son Nom est invoqué" qui ont été mentionnées *supra*, note 8.

des autres[41]. Dieu est le Compagnon de la partie de l'homme qui pratique effectivement l'invocation, tandis que les autres demeurent qualifiées par la distraction[42]. Du reste, il faut nécessairement qu'il y ait dans l'homme une partie par laquelle il pratique l'invocation (d'Allâh) ; et que Dieu soit le Compagnon de cette partie de sorte qu'Il puisse accorder aux parties restantes une sauvegarde providentielle.

7. Dieu n'assume (en rien) la destruction de la constitution (humaine) au moyen de ce que l'on appelle "mort".[43] Celle-ci n'est pas un anéantissement mais uniquement une séparation[44] (par laquelle Dieu) le[45] ramène à Lui ; c'est uniquement cela qui est voulu[46] : **...et vers Lui retourne l'Ordre tout entier**[47]. Quand Il le ramène à Lui, Il "dispose harmonieusement"[48] pour lui un (corps) composé[49] différent de celui-ci, approprié à la Demeure vers laquelle il se dirige, et qui est celle de la permanence. La présence de l'équilibre (au sein de cette condition nouvelle) empêche toute séparation des parties (entrant dans sa composition), de sorte que (l'être) ne meurt plus jamais.

8. Quant aux "Gens du feu"[50], le terme auquel ils aboutissent est la félicité, mais à l'intérieur du feu ; car celui-ci, lorsque la durée du châtiment se sera écoulée, prendra nécessairement

---

41. Littéralement : d'une autre.
42. Littéralement : "par l'oubli de l'invocation".
43. Ce paragraphe et ceux qui suivent répondent à une objection sous-entendue.
44. C'est-à-dire une séparation des parties entrant dans la composition de l'être humain, telles qu'elles ont été énumérées au début du texte.
45. Le serviteur ; ou le défunt.
46. On peut sous-entendre "pour le serviteur" ou "au moyen de la mort".
47. Cor.,*11*,123.
48. *Sawwâ* ; c'est le vocable coranique utilisé à propos de la constitution originelle de l'homme.
49. C'est la lecture "*murakkab*", terme répété deux fois : à propos de la "composition" de l'être en ce monde et à propos de cette "composition" nouvelle opérée pour lui dans la vie future. Nâbulusî propose la variante *markab* "vaisseau", ou même "monture", par référence implicite à la baleine de Yûnus.
50. C'est-à-dire les damnés.

la forme **de la fraîcheur et du salut**[51] pour ceux qui y seront plongés ; telle est, en effet, la félicité qui leur est propre.

La félicité des "Gens du feu" après l'exécution complète des peines légales est celle de l'Ami-intime d'Allâh[52]. Lorsqu'il fut jeté dans le feu, sa seule souffrance - sur lui la Paix ! - fut de le voir, car il partageait la science et la conviction habituelles selon lesquelles le feu est une cause de douleur[53] pour les êtres du règne animal qui s'en approchent ; il ignorait ce qu'Allâh voulait pour lui dans le feu et grâce à lui[54]. Après les souffrances initiales[55], il le trouva "frais et salutaire", bien qu'il vit encore sa forme rougeoyante[56]. Cela (uniquement) pour lui, car le feu demeurait tel[57] aux yeux des (autres) hommes. Une chose unique peut prendre des apparences différentes pour ceux qui la regardent.

9. Il en est ainsi de la Théophanie[58]. Dès lors, tu peux dire, si tu veux : "Allâh Se manifeste théophaniquement d'une manière semblable (à ce feu)"[59] ; et, si tu veux, tu peux dire aussi : "Le monde, lorsqu'on le regarde tel qu'il paraît et tel qu'il est[60], est semblable à ce qu'est Dieu dans la Théophanie".[61] (Autrement dit :) ou bien le monde se diversifie aux yeux de

---

51. Allusion à Cor.,*21*,69.
52. C'est-à-dire Ibrâhîm.
53. Littéralement : une forme qui fait souffrir.
54. Il ignorait, avant d'y être jeté, que le feu lui paraîtrait froid et qu'il tirerait de lui une science nouvelle.
55. Souffrances qui n'étaient dues qu'à sa propre ignorance.
56. Littéralement : "colorée" (*lawniyya*). Qâchânî, Nâbulusî et Jâmî adoptent la variante *kawniyya* (existentielle).
57. C'est-à-dire brûlant et destructeur.
58. *At-tajallî al-ilâhî*. Ce paragraphe est une incidente à l'intérieur du développement qui débute au paragraphe 7.
59. C'est-à-dire qu'à une théophanie unique correspondent des perceptions diverses.
60. *Fî-n-nazar ilay-hi wa fî-hi*. Selon Bâlî, le premier terme ("tel qu'il paraît") se rapporte au degré des Attributs divins, et le second ("tel qu'il est") au degré de l'Essence.
61. Selon cette perspective, les théophanies sont multiples, leur diversité correspondant à celle des "réceptacles" ou des "natures propres" des êtres qui entrent dans la composition du monde.

ceux qui (le) regardent[62] en fonction de leurs natures propres[63] ; ou bien ce sont ces natures mêmes qui se diversifient en fonction des théophanies. Tous ces points de vue sont légitimes au regard des réalités principielles.[64]

10. Si celui qui meurt ou qui est tué - quels qu'ils soient l'un ou l'autre - ne "retournait pas à Allâh"[65], Allâh ne déciderait ni ne prescrirait légalement la mort de personne. Le tout est dans Sa possession[66]. Personne n'est perdu pour ce qui Le concerne. S'Il prescrit ou décide la mort, c'est parce qu'Il sait que Son serviteur ne Lui manquera pas et qu'il reviendra vers Lui conformément à Sa Parole : "et c'est à Lui que revient l'Ordre tout entier"[67] ; c'est-à-dire : c'est sur Lui[68] que s'exerce le gouvernement ésotérique et ce n'est que Lui[69] qui gouverne. Rien ne "sort" de Lui qui ne soit Son Etre[70] ; ou plutôt, c'est Son Ipséité[71] qui est l'être de cette chose. Tel est le sens que le dévoilement initiatique confère à Sa Parole : "et c'est à Lui que revient l'Ordre tout entier".[72]

---

62. Le texte est au singulier : "pour l'oeil de celui qui le regarde".
63. Alors que, selon la réalité véritable, il est le réceptacle d'une théophanie unique qui est celle d'*al-wujûd*.
64. Seul le coeur de l'Homme Parfait les réunit tous, car les modifications constantes de sa forme en fonction des théophanies dont il est le support n'affectent pas son unité essentielle (cf. chap. 12, §3).
65. Le texte ajoute : "lorsqu'il meurt ou lorsqu'il est tué".
66. *Fî qabdati-Hi* ; littéralement : "dans Sa prise ou dans Sa poignée".
67. C'est la reprise, à titre de conclusion, du verset cité au §7.
68. En tant qu'Il s'identifie à l'Ordre, autrement dit à la Réalité actuelle.
69. *Huwa*.
70. *'Aynu-Hu*.
71. *Huwiyyatu-Hu*.
72. Toute chose retourne à Lui car toute chose procède de Lui et ne cesse jamais de Lui appartenir dans son essence.

COMMENTAIRE

Selon la tradition akbarienne, la présente Sagesse peut être qualifiée à la fois de *nafasiyya* et de *nafsiyya*.

Dans le premier cas, il s'agit de la Sagesse de la Respiration ou du Souffle, par référence à la fonction traditionnelle du "Souffle du Tout-Miséricordieux"[1] . De la même manière qu'Allâh a soulagé Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! - par les Ansârs qui sont les "Paroles du Vrai"[2] , de même Il a soulagé Yûnus en le faisant sortir du ventre de la baleine ; et aussi son peuple en écartant de lui le châtiment, alors qu'il l'avait vu fondre sur lui. Cette référence souligne la parenté de la présente Sagesse avec celle qui a été attribuée à Sulaymân.[3]

Dans le second cas, cette Sagesse est celle de l'Âme. Cette interprétation nous paraît prévaloir car elle se rapporte plus directement au texte de ce chapitre. Encore faut-il préciser la manière dont on doit comprendre le terme *nafs* qui, outre son sens habituel d'"âme", peut revêtir celui d'"esprit (vital)", celui de "sang", et surtout celui d'"homme" qui synthétise l'ensemble des significtions précédentes. En effet, il s'agit en l'occurrence de la condition humaine en tant que telle, ou encore de ce que René Guénon appelle l'"homme véritable" envisagé comme étant le centre, l'origine et la raison d'être de l'état humain. La référence traditionnelle principale est ici le premier verset de la sourate *an-nisâ'* : **O hommes**[4] **ayez la crainte pieuse de votre Seigneur qui vous a créés d'une âme unique**[5] **, et qui a créé à**

---

1. Au sujet de cette interprétation, cf. Ibn Arabî, *Les trente-six Attestations coraniques de l'Unité*, le 20ème *Tawhîd*.
2. *Kalimât al-Haqq* ; cf. *ibid.*, p. 133.
3. Cette parenté est indiquée dans les Evangiles ; cf. Matth., 12, 41-42 et Luc, 11, 31-32 où un parallèle est établi entre les "hommes de Ninive" (le peuple de Yûnus) et la "Reine du Midi" (la Reine de Saba, Bilqîs).
4. *Nâs.* Ce terme, dont le nombre est 111 (comme celui de *nîsâ'*) désigne symboliquement le "Pôle du monde de l'homme" qui réalise en lui la synthèse du genre humain. Le terme *nâs* apparaît ainsi comme un équivalent de l'"âme unique" tandis que le Seigneur envisagé n'est autre que le **Seigneur des hommes** de Cor.,*114*,1.
5. *Nafsin wâhidatin.*

partir d'elle son conjoint, et qui a fait naître de ces deux un grand nombre d'hommes et de femmes. Selon les commentateurs coraniques traditionnels, ce verset se rapporte à l'Adam primordial, ce qui explique les diverses interprétations qui sont données du présent chapitre.

Suivant Ismâ'îl Haqqî, le terme *nafs* désigne l'"Âme totale", présente virtuellement en tout être humain, mais qui est "prisonnière" des entraves et des limitations inhérentes à l'individualité de chacun, à l'image de Jonas dans le ventre obscur de la baleine. Il insiste sur la nécessité, pour l'homme, de réintégrer cette âme dans sa pureté originelle et d'opérer ainsi en lui ce que René Guénon a appelé "la réalisation initiatique des Petits Mystères"[6]. Rappelons que ce dernier considère la baleine comme un équivalent de la caverne initiatique, et qu'il assimile la sortie de Jonas à la "nouvelle naissance" qui suit "la mort à l'état ancien"[7]. Au chapitre 33 des *Futûhât*[8], Ibn Arabî propose une interprétation semblable en précisant que Yûnus "sortit du ventre de la baleine engendré selon la *Fitra* d'une façon parfaite. A part lui, aucun des Enfants d'Adam n'a eu deux naissances[9]. Il sortit aussi faible qu'un petit enfant"[10]. Ismâ'îl Haqqî assimile la réalisation de l'Âme Totale au "degré du Califat"[11] et explique par là que la présente Sagesse suive le chapitre sur le Verbe de Dâwûd.

Nâbulusî évoque un autre aspect en précisant que le Califat ésotérique appartient à tout homme en tant qu'il est soumis à l'astreinte légale et responsable (*mas'ûl*) devant Dieu : « Tous les Enfants d'Adam sont des "Califes sur la Terre", bien qu'il ne s'agisse pas, en ce cas, de la perfection du Califat extérieur ou intérieur ».[12] Rappelons à ce sujet que "l'appartenance à l'espèce humaine, qui donne à

---

6. Cette réalisation implique la connaissance des secrets qui concernent l'état humain dans son ensemble. Selon la tradition islamique, la science correspondante est celle de la "Table Gardée" (*al-Lawh al-Mahfûz*) qui est précisément un symbole de l'Âme Totale.
7. Cf. *Les mystères de la lettre Nûn*, chap. XXIII des *Symboles fondamentaux.*
8. Cf. le vol. 3, p. 306-307 de l'éd. O. Yahya.
9. Sous-entendu : dans le monde corporel, la seconde symbolisant l'initiation.
10. Le Cheikh al-Akbar fait référence à ce sujet au *wa huwa saqîm* de Cor.,37,145. Cette interprétation initiatique se retrouve dans le symbolisme de la Sainte Enfance évoqué par la parole du Christ : "Quiconque n'accueille pas le Royaume de Dieu en petit enfant n'y entrera pas" (Luc,18,15) ; cf. aussi *L'Esprit universel de l'Islam*, chap. XI.
11. Il s'agit ici du "Califat axial" tel qu'il a été défini dans *Les sept Etendards.*
12. Vol. 2 de son commentaire, p. 190.

l'homme la capacité de régir l'état d'existence qui est le sien, de réaliser pleinement la Forme divine et de la manifester en ce monde, l'oblige à assumer le Dépôt de Confiance (*al-amâna*)"[13] et la responsabilité qui en découle. Dans cette perspective, le Califat peut être conçu comme "la manifestation de l'Esprit universel dans l'âme humaine"[14] qui a pour effet de produire en elle la Parole (*an-nutq*)[15], ce qui explique que d'autres commentateurs, notamment Jandî et Bâlî, considèrent Yûnus comme un symbole de la *nafs nâtiqa* (l'âme "parlante"). Celle-ci n'est en réalité rien d'autre que cette virtualité de l'Âme Totale, "prisonnière" de l'individualité humaine et "obscurcie" par elle, dont il a été question plus haut. Et ceci permet d'établir un nouveau rapprochement avec les indications données par René Guénon à propos de Jonas, car la *nafs nâtiqa* est aussi un équivalent islamique du "germe d'immortalité" ou "noyau indestructible qui échappe à toutes les dissolutions extérieures" représentées par l'aspect maléfique des eaux[16].

Dans son commentaire coranique, Qâchânî considère également l'"âme unique" du premier verset de la sourate *an-nisâ'* comme un équivalent de "l'âme parlante et totale qui est le Coeur du monde, c'est-à-dire l'Adam véritable". On est d'autant plus surpris de constater que, dans son introduction au commentaire du présent chapitre, il envisage la *nafs* dans un sens purement limitatif puisqu'il la relie à Yûnus du simple fait que "celui-ci fit apparaître son âme en abandonnant (le peuple auprès duquel il était missionné) sans la permission d'Allâh ; c'est pourquoi Allâh l'éprouva au moyen de la baleine...". Son interprétation se distingue ainsi de l'ensemble des commentaires à l'autorité desquels nous avons fait référence.

La Sagesse de Yûnus, qui se rapporte à l'état humain envisagé dans son intégralité, concerne non seulement son origine mais aussi sa fin. A cet égard, on observe que les indications données par René Guénon sur ce prophète figurent dans *Les mystères de la lettre Nûn*, texte qui contient un enseignement eschatologique fondamental dont

---

13. *Les sept Etendards*, p. 149-150.
14. Vol. 1, p. 55.
15. Alors que, s'il s'était agi de l'âme d'un animal, elle aurait produit le cri correspondant, comme le montre l'histoire d'as-Sâmirî et du Veau d'or ; cf. *supra*, chap. 15, §2).
16. Celles du déluge dans le cas de Noé ; celles de la mer dans le cas de Jonas. Sur la relation entre la *nafs nâtiqa* et le Califat, cf. *René Guénon et l'avènement du troisième Sceau*, chap. III.

Michel Vâlsan a développé les principaux aspects dans sa magistrale étude sur le *Triangle de l'Androgyne.* Il faut donc rappeler aussi que, pour René Guénon, « Jonas demeure enfermé dans le corps de la baleine, comme *Satyavrata* et Noé dans l'arche, pendant une période qui est aussi pour lui, sinon pour le monde extérieur, une période d'"obscuration", correspondant à l'intervalle entre deux états ou deux modalités d'existence » ; et que *Satyavrata* (qui est le *Manu* ou Législateur primordial du cycle actuel) avait reçu l'ordre, à la fin du *Manvatara* précédent le nôtre, de "construire l'arche dans laquelle devront être renfermés les germes du monde futur"[17], c'est-à-dire le nôtre. On peut voir par là comment Yûnus, en tant qu'il symbolise la *nafs nâtiqa* (ou "germe d'immortalité"), préfigure le Califat muhammadien[18] grâce auquel s'opèrera le passage de "notre monde" à la "vie future".[19] Dans cette perspective cyclique, le poisson dans le ventre duquel il est enfermé apparaît comme une figure de la Loi islamique universelle qui est un équivalent de l'arche.[20]

Le caractère mystérieux, voire énigmatique, des données traditionnelles relatives à notre prophète, aussi bien celles qui relèvent de la tradition islamique[21] que celles que l'on peut trouver dans le Livre de Jonas et dans les Evangiles[22], mérite d'être souligné. Nous nous bornerons à rappeler ici qu'Ibn Arabî interprète le verset où il est dit du peuple de Jonas : **ils crurent et nous les avons maintenus dans la jouissance, un temps**[23], en indiquant que ce temps n'aura d'autre terme que le Jour de la Résurrection[24], de sorte que ce peuple est toujours vivant : « Nous avons vu quelqu'un qui avait vu lui-même quelqu'un qui en faisait partie, et qui nous a montré la trace de son pied sur le rivage en disant : "Il me précédait de peu, mais je n'ai pu le joindre". Je mesurai alors la longueur de son pied sur le sable ; il

17. Cf. *Quelques aspects du symbolisme du poisson*, chap. XXII des *Symboles fondamentaux*.
18. Cf. *René Guénon et l'avènement du troisième Sceau*, chap. III.
19. Cf. *Les sept Etendards*, principalement p. 260-261.
20. Cette Loi comporte une double fonction de "fermeture" et d'"ouverture", de mort et de résurrection, d'"abrogation" et de "confirmation" des Lois antérieures.
21. Contrairement à ce qui est le cas pour l'ensemble des chapitres précédents, le prophète auquel correspond la présente Sagesse n'est pas mentionné nommément dans le texte.
22. C'est-à-dire les paroles du Christ relatives au "signe de Jonas".
23. Cor.,37,148.
24. Cf. *Les trente-six Attestations*, p. 134-135.

était de trois empans et un tiers[25]. Il faisait partie du peuple de Yûnus. Il nous avait été envoyé avec un message verbal sur les événements qui devaient se passer en Andalousie, où nous étions, durant les années 585 et 586. » Le Cheikh al-Akbar suggère ainsi qu'il pourrait avoir lui-même rencontré cet être étrange. Du reste, les années mentionnées incluent le temps où se produisit la fameuse Vision de Cordoue[26]. Ces indications donnent à penser que le mystérieux "peuple de Yûnus" désigne en réalité une Elite initiatique relevant directement du Centre Suprême et assumant certaines fonctions particulières à la fin des temps. C'est ce qu'indique aussi la parole du Christ : "Les hommes de Ninive se dresseront lors du Jugement avec cette génération et ils la condamneront"[27], ainsi que cette autre déclaration mystérieuse du Cheikh al-Akbar : "La bénédiction de Yûnus rejaillit sur son peuple, car Allâh l'avait rattaché à lui."[28]

2. La mention du Temple de Salomon prolonge et complète le symbolisme constructif évoqué dans le paragraphe 1, car les trois parties principales qui le composent (Vestibule, Saint et Saint des Saints) correspondent terme à terme aux trois éléments de la constitution humaine parfaite créée selon la Forme divine : le corps, l'âme et l'Esprit. Cette mention présente aussi un intérêt spécifique, car c'est sur l'enseignement évoqué dans le présent chapitre que l'Emir Abd al-Qâdir s'est appuyé pour justifier sa demande d'admission dans la Franc-Maçonnerie. Il contient, en effet, les fondements doctrinaux au moyen desquels cette organisation peut être rattachée, à la mesure de sa fidélité rituelle et spirituelle, au centre de l'état humain. L'importance donnée par le Christ des Evangiles au "signe de Jonas" confirme l'existence d'une application proprement "occidentale" de la Sagesse exposée ici.

4. L'essence de l'homme ne peut être blâmée, car elle est divine. Ses actes ne peuvent être blâmés davantage, car ils appartiennent à Allâh : **Allâh vous a créés et (crée) aussi ce que vous faites**[29]. La raison d'être du blâme est uniquement d'assurer la subsistance et la préservation de l'homme en maintenant sa fidélité au Pacte primor-

---

25. C'est-à-dire environ 75 cm.
26. Cf. *supra*, chap. 10, §6. Sur la signification eschatologique de cette Vision, cf. *Les sept Etendards*, chap. XXXIX et XL.
27. Matth., 12,41 ; Luc, 11,32.
28. Cf. le *Naqsh al-Fusûs*.
29. Cor.,37,96.

dial. La "transgression des limites" entraîne des sanctions légales parce qu'elle conduit le genre humain à sa perte. La présence en son sein d'hommes pieux et justes est une sauvegarde pour le monde.

5. Ce paragraphe énonce la raison d'être initiatique de la constitution humaine et justifie la préservation et le respect qui lui sont dus.

6. L'invocation transforme et sanctifie la "constitution" de celui qui la pratique "telle qu'elle est requise" ; elle unifie "l'homme multiple".

La partie de l'être humain qui pratique nécessairement l'invocation est la *nafs nâtiqa* qui désigne, dans la tradition islamique, ce que René Guénon a appelé le "noyau d' immortalité".

Selon Jandî : « Lorsque le serviteur demeure en permanence dans l'invocation d'Allâh avec sa langue, en écartant toute pensée et en demeurant dans la vigilance à l'égard d'Allâh de sorte que sa langue prononce la parole de l'invocation, que son coeur demeure présent avec Celui qu'il invoque, que son intellect demeure dans la compréhension du sens de l'invocation et que sa faculté imaginative s'en représente la forme, (tout cela) avec application, gravité respecteuse, humilité et crainte, il tend rapidement à devenir "un", du fait que ses organes et les parties du corps qui leur correspondent accompagnent l'invocateur[30] qui pratique l'invocation en permanence. Celui-ci "s'éteint" (alors) à l'égard de toute chose : de l'invocation et (même) de Celui qui est invoqué[31] ; puis Allâh le vivifie (à nouveau) d'une vie (spirituellement) bonne et lumineuse dans laquelle Il lui procure sa subsistance avec Allâh, par Allâh, pour Allâh et en Allâh. (Dans cet état) l'invocateur Le contemple[32] dans tout ce qu'il contemple. »

7. Pour l'homme ordinaire, la mort est une "destruction" en ce sens que son esprit n'a plus la capacité d'assurer l'union des différentes parties, corporelles et psychiques, qui entrent dans la composi-

---

30. De la même manière que Yûnus est "accompagné" par "son peuple" et ne fait qu'un avec lui. Ceci est analogue à ce que René Guénon écrit sur *antar-yâmî*, qui est un équivalent de la *nafs nâtiqa* dans l'Hindouisme, à propos de *La Cité divine* (cf. *Symboles fondamentaux*, chap. LXXV).

31. Dans la version reprise dans le commentaire de Qâchânî, il est dit : « de tout ce qui est autre que Celui qui est invoqué, et même de l'invocation de Celui-ci, et de lui-même qui fait partie de cet "autre", de sorte que l'invocateur est l'Invoqué Lui-même. »

32. Ou, selon Qâchânî, "contemple par Lui".

tion de son être individuel. Dieu le prend alors en charge et le "ramène à Lui dans sa totalité", c'est-à-dire que ses organes et ses facultés retournent à leur origine principielle. La différence des états posthumes est liée au degré de réalisation effective des êtres dans le cours de leur vie terrestre et à la science qu'ils possèdent des conditions de la vie future. Seul celui qui a atteint les degrés supérieurs de cette réalisation, celui dont l'être est parfaitement uni grâce à la pratique constante de l'invocation et qui, déjà en ce monde, n'est plus régi par l'illusion de son être individuel, "retourne à Allâh" d'une manière totale et définitive ; sinon, Dieu "dispose harmonieusement" pour lui un "être composé" adapté à la condition paradisiaque qui est la sienne et qui ne sera pas soumis à une destruction nouvelle[33] conformément au verset : **ils n'y goûteront pas la mort après la première mort.**[34]

8. Les Noms divins sont tous des Noms de l'Essence. Leurs significations se différencient par rapport à nous, non par rapport à Dieu qui est "sans parties" et par conséquent présent tout entier dans chacune de Ses manifestations. C'est pourquoi Il est "le Premier" en tant qu'Il est aussi "le Dernier", le Tout-Miséricordieux en tant qu'Il est aussi le Vengeur, etc. Cette vérité essentielle, qui ne peut être saisie par l'intellect, est le fondement métaphysique du fait que l'être créé puisse trouver une jouissance dans le châtiment et un châtiment dans la jouissance. Mais, comme le souligne Nâbulusî, c'est là une vérité qui ne peut être comprise que par le "goût intime" et qui, par conséquent, ne relève pas de la compétence de la Loi sacrée - qui est elle-même un substitut cyclique de l'Intellect primordial.[35]

Selon les commentateurs, la chaleur brûlante du feu résulte de l'ignorance de ceux qui sont voilés par leur être "naturel" de sorte qu'ils ne peuvent percevoir leur propre essence divine. L'entrée des damnés dans la prison éternelle qu'est la Géhenne accroît leur douleur et leur désespoir, mais la brûlure du feu vient uniquement du fait qu'ils demeurent enfermés avec leur propre nature[36] . La perception de la Théophanie dans le lieu où ils se trouvent ne les en fait pas sortir, mais elle éteint la chaleur du feu et met fin à leurs souffrances.

---

33. C'est la "vie éternelle" des religions occidentales.
34. Cor.,*44*,56.
35. Sur ce point, cf. *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, chap. VIII.
36. Sur la constitution "ignée" de la nature physique, cf. *Marie en Islam*, p.54.

19.

LE CHATON D'UNE SAGESSE SECRÈTE[1] DANS UN VERBE DE AYYÛB (JOB)

1. Sache que le secret de la vie réside dans l'eau[2], qui est la racine des éléments (du monde corporel) et des fondements (de l'univers)[3]. C'est pour cela qu'Allâh **a fait à partir de l'eau toute chose vivante**[4] ; et il n'est rien qui ne soit vivant. En effet, il n'est aucune chose qui ne **célèbre Sa transcendance par la Louange d'Allâh**, bien que nous ne **comprenions cette célébration**[5] qu'au moyen d'une intuition (de nature) divine. Seul un "vivant" peut célébrer de la sorte[6]. Toute chose est donc vivante, et toute chose a son origine dans l'eau.

2. Considère le Trône, comment il se trouve **sur l'eau**[7] : ayant été existencié à partir d'elle, il s'élève[8] à sa surface ; elle le préserve en étant au-dessous de lui.

De même, l'homme. Allâh l'a créé serviteur ; puis il s'est enorgueilli à l'égard de son Seigneur et s'est élevé contre Lui. Malgré cela, Il le préserve - gloire à Sa transcendance ! - en étant au-dessous de lui, en raison de la hauteur[9] de ce serviteur

---

1. *Ghaybiyya* désigne ce qui est caché, secret, invisible, par opposition à *shahâda* : ce qui est visible et apparent. Nous avons choisi la traduction "secrète" à cause du terme *sirr* qui figure au début du texte, et surtout du paragraphe 8 qui débute par les mots *Sirr Allâh fî Ayyûb* (Le secret d'Allâh dans Job).
2. Allusion au verset coranique qui sera commenté à partir du paragraphe 3.
3. Ibn Arabî mentionne les éléments *(anâsir)* qui se rapportent à la manifestation individuelle et les fondements *(arkân)* qui se rapportent à la manifestation universelle. Sur la signification symbolique des *arkân*, cf. *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, chap. XLV.
4. Cor.,*21*,30.
5. Allusion à Cor.,17,44.
6. Sur ce point, cf. *Les trente-six Attestations de l'Unité*, le trentième *Tawhîd.*
7. *'Alâ-l-mâ'*. Allusion à Cor.,*11*,7.
8. Les commentateurs s'accordent sur ce sens, mais non sur le terme utilisé : si la plupart lisent *tafâ* (il surnage), Qâchânî lit plutôt *taghâ* (il prédomine avec excès).
9. *'Uluwî*. Il y a ici une ambivalence voulue. On peut comprendre, soit qu'Allâh préserve le serviteur en raison de l'élévation de son rang, du fait que l'homme a été créé selon la Forme divine ; soit (ce qui convient mieux au contexte) qu'Il le

ignorant de lui-même[10] ; c'est la parole (du Prophète) - sur lui la Paix ! - : "Si vous laissiez pendre une corde, elle tomberait sur Allâh". (Par là,) il a indiqué indirectement que la profondeur[11] peut Lui être attribuée aussi bien que la "hauteur" (présente) dans Sa Parole : **Ils craignent leur Seigneur (qui est) au-dessus d'eux**[12] et (dans cette autre) : **Et Il est le Réducteur (placé) au-dessus de Ses serviteurs**[13]. Il possède donc le "haut" et le "bas". C'est pour cela que les six directions ne sont manifestées que par l'homme, qui est "selon la Forme du Tout-Miséricordieux"[14].

Il n'y a qu'Allâh qui donne la nourriture[15]. Il a déclaré à propos d'un groupe[16] : **Et s'ils avaient mis en oeuvre la Torah et l'Injîl...**[17] ; puis, Il s'est exprimé d'une manière indéterminée et générale : **...ainsi que ce qui leur a été révélé de la part de leur Seigneur....**, en incluant par là[18] tout statut révélé par la bouche d'un envoyé ou par voie d'inspiration, **...ils mange-**

---

préserve en se plaçant, par miséricorde, "au-dessous de lui" parce qu'il s'est "élevé" avec orgueil en dépit de sa condition servitoriale. Sur ce double aspect du Califat de l'homme, cf. *Les sept Etendards*, chap. XXXI.

10. *Al-jâhilu bi-nafsi-hi* ; Qâchânî signale la variante *bi-Rabbi-hi* (ignorant de son Seigneur).
11. Littéralement : l'aspect (ou la dimension) du "bas".
12. Cor.,*16*,50 ; "au-dessus d'eux" : du fait qu'ils sont humbles devant Lui.
13. Cor.,*6*,61 ; "au-dessus de Ses serviteurs" croyants qui reconnaissent Son pouvoir et qui se soumettent à Son autorité.
14. Allusion au hadîth selon lequel "Allâh a créé Adam selon la Forme du Tout-Miséricordieux". Dans son texte sur *Les conditions de l'existence corporelle,* René Guénon a montré que les directions de l'espace correspondent à l'Air parmi les éléments, à la Forme parmi les conditions de l'existence corporelle, ainsi qu'au principe métaphysique désigné comme l'Etre. L'Essence divine est indifférenciée car elle renferme synthétiquement toutes les directions. Celles-ci n'apparaissent distinctement que par rapport à l'Homme qui, au degré suprême, désigne l'"être total". En tant qu'il est le Calife d'Allâh, l'Homme Universel est l'expression parfaite de la Forme divine. Sur tout ceci, cf. *Les sept Etendards*, chap. II.
15. Allusion à Cor.,*6*,14 : **Il donne la nourriture et ne la reçoit pas.**
16. D'entre les "Gens du Livre".
17. Cor.,*5*,66.
18. Littéralement : en incluant dans Sa Parole : "ainsi que ce qui leur a été révélé de la part de leur Seigneur".

raient de ce qui est au-dessus d'eux...[19] ; c'est Lui qui donne (alors) la nourriture à partir de la dimension du "haut" qui Lui est attribuée ; **...et de ce qui est au-dessous de leurs pieds** ; et c'est Lui également qui donne la nourriture à partir de la dimension du "bas" qu'Il S'est attribuée à Lui-même[20] par la bouche de Son Envoyé, qui est (aussi) Son interprète - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix !

Si le Trône n'était pas "sur l'eau", son existence[21] ne serait pas préservée, car c'est la vie qui préserve l'existence du vivant[22]. Considère le vivant : lorsqu'il meurt de sa mort naturelle[23], il se décompose et les facultés liées à sa condition[24] particulière sont anéanties.[25]

3. Le Très-Haut a dit au sujet de Ayyûb : **Frappe (la terre) de ton pied : voici de quoi te laver...**, ç'est-à-dire de l'eau **...fraîche...**[26], à cause de la douleur que lui causait un excès de chaleur : Allâh calma (cet excès) au moyen d'une eau fraîche. C'est pour cela[27] que la Médecine[28] consiste à diminuer ce qui

---

19. Il s'agit des nourritures spirituelles obtenues aux degrés principiels, par opposition à celles qui sont "au-dessous de leurs pieds", obtenues, quant à elles, par le cheminement sur le "Sentier" de la Voie initiatique au moyen des saints combats et des actes de dévotion.
20. *Nasaba-hâ*. Le verbe est à l'actif, alors que, s'agissant des nourritures venues d'en-haut, il est au passif (*nusibat ilay-Hi*). Selon Jâmî, cette nuance s'explique par le fait que les hommes admettent aisément que Dieu soit "en-haut" mais non qu'Il soit "en bas", de sorte qu'Il devait nécessairement "Se l'attribuer à Lui-même".
21. *Wujûdu-hu* : sa réalité actuelle et visible qui n'est autre que la Réalité principielle et "secrète" d'Allâh.
22. Littéralement : car c'est par la vie qu'est préservée l'existence du vivant.
23. *'Urfî*.
24. *Nazm* (organisation, arrangement).
25. L'analogie établie au paragraphe 2 entre l'Homme et le Trône est également sous-entendue ici : Allâh préserve l'Homme, qui est à Son image, comme Il préserve le Trône. Ibn Arabî achève par là les considérations préliminaires à l'examen direct des données traditionnelles relatives au Verbe de Ayyûb.
26. Cor.,*38*,42. Par référence à ce verset, Ibn Arabî expose tout d'abord le symbolisme de l'Eau d'une façon générale (cf. §1 et 2), puis il la considère en tant que baume et fraîcheur (§3 à 6), et enfin en tant que boisson (§7).
27. C'est-à-dire du fait que la façon d'agir divine mentionnée ici contient le principe fondamental de la Science médicale.
28. Il s'agit de la médecine traditionnelle, rapportée en Occident à Hippocrate.

est excessif et à augmenter ce qui est déficient ; son but est de réaliser l'équilibre.

Celui-ci ne peut être atteint, mais elle[29] peut s'en approcher. Nous disons qu'il ne peut être atteint parce que la perception directe des essences principielles[30] indique que l'existenciation s'opère en permanence au moyen des Souffles[31]. Elle ne peut se produire qu'à partir d'une "tendance"[32] qui, lorsqu'elle se manifeste au sein de la Nature primordiale, est appelée "déséquilibre"[33] ou (à la limite) "décomposition" ; et qui est appelée "Volonté"[34] en tant qu'elle se rapporte à Dieu, car il s'agit alors d'une tendance vers un objet particulier "voulu" à l'exclusion des autres. L'équilibre requerrait (au contraire) que le tout[35] soit traité de la même manière, ce qui n'est pas le cas[36]. C'est pour cela que nous nions (la présence de) l'équilibre (permanent au sein de la manifestation).

4. La science divine prophétique[37] nous apprend que Dieu est qualifié par la satisfaction et la colère ainsi que par d'(autres) qualifications (contraires)[38]. La satisfaction entraîne la cessation de la colère et la colère celle de la satisfaction pour celui qui en était l'objet, alors que l'équilibre impliquerait leur présence simultanée. On ne peut être en colère contre quelqu'un quand on en est satisfait, pas plus qu'on ne peut être satisfait de quelqu'un quand on est en colère contre lui : dans un

---

29. C'est-à-dire la Médecine.
30. Littéralement : parce que les réalités principielles (*haqâ'iq*) et la contemplation (de ces réalités), etc.
31. Allusion au renouvellement de la création à tout instant opéré par le Souffle du Tout-Miséricordieux.
32. *Mayl.* Ibn Arabî donne ici à ce terme une portée générale ; son application au degré principiel est exprimée par le terme *irâda* (volonté), et dans le domaine naturel par le terme *inhirâf* (déviation).
33. Littéralement : "déviation" (*inhirâf*).
34. *Irâda.* Sur cette notion fondamentale, cf. *Les sept Etendards*, p. 57.
35. Littéralement : l'ensemble (*al-jamî'*).
36. Sous-entendu : aux deux degrés mentionnés, celui de la Nature primordiale et celui de la Volonté divine.
37. C'est-à-dire : transmise par le Prophète.
38. Le texte indique simplement : *wa bi-s-sifât* ; mais les commentateurs s'accordent pour penser que l'expression *al-mutaqâbila* est sous-entendue.

cas comme dans l'autre, (Dieu) manifeste (à l'égard du serviteur) une seule de ces deux qualifications, autrement dit une "tendance".

5. Nous disons ceci uniquement à cause de ceux qui prétendent que les Gens du feu subissent à tout jamais la colère d'Allâh et qu'ils sont exclus de Sa satisfaction. En effet, cette manière de voir confirme ce que nous voulons montrer[39] ; et s'il en est comme nous le disons nous[40], à savoir que la destinée des Gens du feu - en dépit du fait qu'ils y séjourneront (pour toujours) - est la cessation des souffrances, c'est alors la satisfaction (qui l'emporte)[41] car la colère prend fin avec la souffrance. La colère, c'est la souffrance, si tu comprends bien ![42] Celui qui se met en colère est quelqu'un qui a été atteint et qui cherche à se venger en faisant souffrir (à son tour) celui qui est l'objet de sa colère, afin de retrouver sa propre tranquillité par la translation de sa souffrance.[43]

Si tu considères Dieu comme séparé du monde, Il est d'une élévation telle qu'il est impossible de Lui attribuer une qualification de ce genre[44]. Si tu considères, au contraire, qu'Il est le "Soi" du monde[45], c'est à partir de Lui et en Lui[46] que sont

---

39. *Sahha-l-maqsûd* ; littéralement : ce qui est recherché est valide, c'est-à-dire qu'il y a "tendance" et non "équilibre" puisqu'une des qualifications divines se manifeste au détriment de l'autre.
40. En vertu d'une doctrine constante ; cf., par exemple, chap. 18, §8.
41. Sous-entendu : et ce que nous voulions montrer est également confirmé.
42. Autrement dit : si l'on considère que le Très-Haut est "indépendant des mondes" et qu'Il ne peut être "atteint" par la désobéissance de Son serviteur qui ne fait tort qu'à lui-même. Il n'y a donc ni "vengeance", ni "translation de la souffrance", ni colère divine autre que la souffrance que le serviteur s'est infligée.
43. Littéralement : de sorte que la souffrance qui était auprès de lui soit transférée à l'objet de sa colère.
44. Littéralement : une qualification "ainsi définie" (*'alâ hâdhâ-l-hadd*), car il est inconcevable que Dieu puisse être atteint par ce qui provoque la colère des hommes.
45. *Huwiyyat al-'âlam* ; littéralement : l'"Ipséité" du monde. Ce "point de vue" est évidemment celui du Cheikh al-Akbar.
46. *Min-Hu wa fî-Hi* : c'est Lui qui applique ces fonctions (en tant qu'Il est Principe) et c'est à Lui qu'elles s'appliquent (en tant qu'Il est Manifestation). Toute Réalité principielle et actuelle (*wujûd*) est la Sienne (cf. *infra*, §6).

manifestées toutes les fonctions prédicatives[47] ; c'est Sa Parole : **et vers Lui retourne l'Ordre tout entier...**[48], selon la réalité véritable et le dévoilement initiatique, **...adore-Le donc et remets-Lui tes affaires**, selon (ce qui est perçu à travers) les voiles de la pudeur et de la protection[49].

6. La contingence ne contient rien de plus parfait[50] que ce monde car il est "selon la Forme du Tout-Miséricordieux"[51]. Allâh l'a manifesté[52], c'est-à-dire que Sa propre Réalité actuelle est manifestée par la manifestation du monde, tout comme l'homme est manifesté par l'existence[53] de la forme naturelle.[54] Il résulte (de cette analogie) que nous sommes Sa Forme extérieure et que le Soi divin[55] est l'Esprit de cette Forme. Le pouvoir régisseur ne s'applique qu'à Lui, de même qu'il n'est exercé que par Lui[56] ; Il est donc **le Premier...** quant à la signification principielle[57], **...le Dernier...** quant à la Forme, **...l'Extérieur...** dans la modification des statuts[58] et des états, **...l'Intérieur...** par le pouvoir de régir, **...et Il est Savant de toute chose**[59] ; Il est donc aussi **le Témoin de toute chose**[60], afin qu'Il sache au

---

47. *Ahkâm*, pluriel de *hukm*. Il s'agit du "pouvoir régisseur" des réalités principielles exprimées par les Noms divins. Le terme *hukm* a été utilisé au début du paragraphe : *mâ la-hum hukm ar-ridâ'* ; littéralement : "ils ne peuvent bénéficier du pouvoir régisseur de la Satisfaction". Les *ahkâm* sont des déterminations conceptuelles dépourvues de réalité propre.
48. Cor.,*11*,123.
49. *Hijâban wa sitran* ; les deux termes sont à peu près synonymes.
50. *Abda'* ; littéralement : "sans précédent, admirable".
51. Cf. *supra*, note 14.
52. *Awjada-hu* : "lui a conféré sa réalité actuelle".
53. *Wujûd*.
54. Il s'agit non de l'Homme Universel mais de l'Homme primordial.
55. *Huwiyyatu-Hu* ; littéralement : "Son Ipséité".
56. Les termes *fî-Hi* et *min-Hu* ont été employés plus haut en ordre inverse (Cf. note 46).
57. *Ma'nâ*.
58. Ou des fonctions prédicatives (*ahkâm*).
59. Cor.,*57*,3.
60. Cor.,*4*,33. Il est "Savant" en tant qu'Il est le Premier et l'Intérieur ; Il est "Témoin" en tant qu'Il est le Dernier et l'Extérieur.

moyen d'une vision directe, non d'une réflexion[61] . De même, la science des Goûts initiatiques ne procède pas de la réflexion : c'est là une science véritable. Tout le reste n'est que conjecture et approximation ; ce n'est pas véritablement une science.

7. Pour Ayyûb, cette eau fut aussi **...une boisson**[62] afin de mettre fin à la douleur de la soif qui faisait partie du **malheur** et du **tourment** par lesquels **le Shaytân**[63] **l'avait atteint**[64] ; c'est-à-dire "l'éloignement extrême" qui l'empêchait de saisir les vérités principielles telles qu'elles sont. Dès lors qu'il pouvait les saisir, il était dans une situation de proximité.

Tout ce qui est contemplé est proche de l'oeil, même s'il en est éloigné par la distance. Le regard parvient jusqu'à lui car il implique une vision directe qui, sans cela, n'existerait pas ; à moins que ce ne soit l'objet qui atteigne le regard.[65] Quoi qu'il en soit, il s'agit d'une proximité entre le regard et son objet. C'est pour cela qu'Ayyûb a employé le terme "atteint"[66] ; il l'a attribué au "Shaytân"[67] en dépit de la proximité évoquée par ce terme[68] ; il a dit[69] : "Celui qui s'est éloigné de moi est proche à cause de son pouvoir sur moi". Du reste, tu sais bien[70] que l'éloignement et la proximité sont des notions relatives, deux concepts dépourvus de réalité propre dans l'être (auquel ils

---

61. Selon Jâmî, on peut lire le verbe à la voie active *li-ya'lama* (sous-entendu *bi-ka* : par toi) *'an shuhûdin, lâ 'an fikrin* ou à la voie passive (*yu'lama*) et l'on traduit alors : "afin qu'Il soit connu". La première lecture nous paraît préférable car la seconde rendrait sans objet l'analogie indiquée ensuite.
62. Cor.,*38*,42. C'est la suite du verset qui a été commenté à partir du paragraphe 3.
63. C'est-à-dire le Démon. Nous avons maintenu le terme arabe, car Ibn Arabî l'explique par référence à sa racine. Pour lui, il ne s'agit pas de *sh-y-t* (qui comporte le sens premier de "brûler") mais de *sh-th-n* (qui comporte le sens d'"éloignement") ; ce que confirme le *Lisân al-'Arab.*
64. Allusion à Cor.,*38*,41.
65. Sur ce sujet, cf. aussi *supra,* chap.2 §4.
66. *Massa-ny* (m'a atteint).
67. C'est-à-dire à l'"éloignement", conformément à ce qui a été expliqué à l'alinéa précédent.
68. Littéralement : en dépit de la proximité de l'"atteinte".
69. Selon la signification véritable des termes utilisés.
70. Le Cheikh s'adresse aux "Gens de la Voie".

s'appliquent) en dépit de leur pouvoir réel[71] dans "ce qui est éloigné" et "ce qui est proche".

8. Sache que le secret[72] d'Allâh en Ayyûb est celui[73] dont Il a fait une leçon pour nous et un **Livre écrit**[74], connaissable par l'"état initiatique"[75], que lit cette Communauté muhammadienne afin d'apprendre ce qu'il contient et de rejoindre ainsi celui qui en est le Maître[76] ; et cela pour marquer son excellence.[77]

Allâh a loué sa patience ; je veux dire : celle de Ayyûb, en dépit du fait qu'il avait demandé la fin de ses malheurs.[78] Nous savons par là que, si le serviteur adresse à Allâh une telle demande[79], cela ne nuit pas à sa patience ; qu'il demeure **patient et un excellent serviteur**, ainsi que l'a dit le Très-Haut[80] ;

---

71. *Thubût ahkâmi-hâ* ; littéralement : la confirmation de leurs pouvoirs régisseurs.
72. *Sirr*.
73. On peut lire aussi : "Sache que le secret d'Allâh est dans Ayyûb ; Il a fait de lui une leçon pour nous" par référence à la doctrine de la *wahdat al-wujûd* telle qu'elle est exprimée dans ce chapitre. La construction généralement adoptée par les commentateurs sous-entend plutôt qu'il s'agit d'un secret particulier, exposé dans la suite du présent paragraphe.
74. *Kitâban mastûran*. Allusion à Cor.,*52*,2. L'épithète "*mastûran*" évoque ce qui est "écrit par rangs", en l'occurrence les versets révélés au sujet d'Ayyûb.
75. *Hâliyyan*. Il faut signaler la variante *hâkiyyan* adoptée par Jâmî et Nâbulusî, et que celui-ci interprète dans le sens : "un Livre écrit qui rapporte ce qui est dans le Temps primordial (*az-zamân al-awwal*) et qui, transmis par l'intermédiaire de Jibrîl, a été proclamé pour nous par Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! - dans un langage arabe clair". Comme la précédente, cette interprétation souligne le contenu initiatique de ce passage.
76. Littéralement "pour être uni à celui qui le possède (*sâhibi-hi*)". Austin et Bulent Rauf comprennent : "pour être uni à celui qui est le sujet de ce livre", ce qui pourrait s'appliquer au Livre de Job. Pour nous, le terme "livre" revêt plutôt ici un sens principiel et initiatique, car il désigne un enseignement spécifique dont Ayyûb, en tant qu'il est une manifestation du Verbe éternel, apparaît comme le Maître par excellence.
77. C'est-à-dire l'excellence de la Communauté muhammadienne.
78. Allusion probable à Cor.,*21*,83 et *38*,41 où Ayyûb interpelle le Très-Haut en se plaignant.
79. *Kashf ad-darr* ; ce sont les termes utilisés dans Cor.,*21*,84.
80. Cf. Cor.,*38*,44.

et qu'il est **sans cesse repentant**[81], c'est-à-dire qu'il retourne sans cesse vers Allâh et non vers les causes secondes. Dieu agit alors au moyen d'une cause[82] du fait que le serviteur s'est appuyé sur Lui[83], car, si les causes pouvant faire cesser quelque chose sont nombreuses, leur source est un Etre unique. Il est donc préférable que le serviteur retourne vers l'Etre unique qui met fin à sa souffrance au moyen d'une cause seconde[84] plutôt que vers une cause particulière, car il se peut (en ce cas) que sa démarche ne soit pas en accord avec la science d'Allâh sur ce sujet[85] ; et que le serviteur dise : "Allâh ne me répond pas", alors qu'il ne s'est pas adressé à Lui et s'est tourné (plutôt) vers une cause particulière (dont l'existenciation n'est) impliquée, ni par le temps, ni par le moment (de la demande).

9. Ayyûb a agi selon la Sagesse d'Allâh, car il était prophète. Il est connu[86] que la patience consiste pour certains[87] à empêcher l'âme de se plaindre ; alors que ce n'est pas sa définition pour nous[88], qui est plutôt d'empêcher l'âme de se plaindre à un autre qu'Allâh, non de se plaindre à Allâh. Ce qui conduit ceux-là à manquer de discernement est (l'idée) que celui qui se plaint nuit à la satisfaction qu'il doit éprouver à

---

81. *Awwâb.* Ce terme est très proche, par sa forme, du nom Ayyûb. Le véritable "secret" est contenu dans ce terme, car le fait de "retourner sans cesse" est un moyen d'exprimer l'"Identité Suprême" (cf. l'interprétation de Cor.,*11*,123 donnée à la fin du chapitre précédent et *supra*, §5).
82. On peut comprendre, soit qu'Il agit au moyen d'une cause (par exemple en donnant de la nourriture à celui qui s'appuie sur Lui parce qu'il a faim), soit que le fait de s'appuyer sur Lui est la cause du Secours divin.
83. *Ilay-hi.* Ce terme fait difficulté, car le pronom de rappel se rapporte normalement à l'antécédent le plus proche, c'est-à-dire *as-sabab* (la cause), ce qui contredirait la phrase précédente. Les commentateurs et traducteurs considèrent donc qu'ils se rapportent à Allâh, soit directement, soit en tant qu'Il est l'essence de la cause seconde. Jâmî propose la correction *lâ li-anna* : "Dieu agit alors au moyen d'une cause (mais) non du fait que le serviteur s'était appuyé sur elle".
84. Littéralement : au moyen de la cause seconde (envisagée en tant que catégorie).
85. C'est-à-dire sur l'origine de sa souffrance et sur les moyens d'y mettre fin.
86. C'est la lecture adoptée par Nâbulusî et Jâmî. Pour Bâlî et Afîfî, le verbe est à l'actif avec Ayyûb comme sujet, ce qui s'accorde mal avec la suite de la phrase.
87. D'entre les représentants du *Tasawwuf.*
88. Les Connaissants véritables.

l'égard du Décret éternel, alors qu'il n'en est rien. La plainte, qu'elle soit adressée à Allâh ou à un autre, ne nuit pas à la satisfaction qu'il convient d'éprouver à l'égard de Décret éternel, mais uniquement à celle qui se rapporte à ce qui a été (effectivement) décrété ; or, nous n'avons nullement été exhortés à nous en satisfaire. Le dommage (subi par Ayyûb), c'est ce qui a été effectivement décrété, non l'essence du Décret éternel.

Ayyûb savait que le fait d'empêcher l'âme de se plaindre à Allâh pour qu'Il élimine le dommage est une manière de s'opposer à Son pouvoir contraignant[89], une ignorance de l'être qu'Allâh éprouve[90] au sujet de ce qui fait souffrir son âme[91], de sorte qu'il s'abstient de demander à Allâh de le délivrer de l'objet qui cause sa douleur ; alors que, pour l'être de réalisation[92], il importe, au contraire, qu'il adresse des supplications à Allâh et qu'il Lui demande d'y mettre fin.

Pour le Connaissant doué d'intuition, il s'agit d'en délivrer Allâh. En effet, le Très-Haut[93] S'est décrit comme pouvant être offensé, en disant : **Ceux qui offensent Allâh et Son Envoyé**[94]. Y a-t-il une offense plus grande que l'épreuve qu'Il t'inflige, alors que tu es insouciant de Lui et d'une Station divine dont tu n'as pas la science ? Afin que tu reviennes à Lui par ta plainte et qu'Il l'écarte[95] de toi ; afin que soit maintenue la dépendance qui est ta réalité essentielle[96] ; afin que le mal[97] soit écarté de Dieu par la demande que tu Lui adresses, car tu es, toi, Sa Forme extérieure.

---

89. *Al-qahr al-ilâhî.*
90. Au sens de "soumet à l'épreuve".
91. *Bi-mâ tata'allamu bi-hi nafsu-hu.*Ces mots peuvent être rapportés à l'ignorance, comme nous l'avons fait dans notre traduction, mais aussi à l'épreuve et l'on traduit alors : "qu'Allâh éprouve au moyen de ce qui fait souffrir son âme".
92. *Al-muhaqqiq.*
93. Dans le texte "Allâh", répété pour la troisième fois.
94. Cor.,33,57.
95. C'est-à-dire l'épreuve.
96. En tant que tu es une détermination primordiale au sein de l'Essence divine, c'est-à-dire un serviteur.
97. *Al-adhâ,* terme de la même racine que celui traduit par "offensent" dans le verset coranique cité.

10. Un Connaissant avait faim et se mit à pleurer. Quelqu'un qui n'avait pas le "goût" (d'une science) de cette sorte[98] lui en fit reproche. Le Connaissant répondit : "Il m'a affamé uniquement pour que je pleure", c'est-à-dire : "Il m'a éprouvé uniquement pour que je Lui demande de me délivrer de ce mal, ce qui ne diminue en rien ma patience[99] ".

Nous savons donc que la patience consiste uniquement à empêcher l'âme de se plaindre à un autre qu'Allâh ; par "autre", j'entends une Face particulière[100] d'entre les Faces d'Allâh. Cependant, Dieu a déterminé une Face particulière d'entre les Faces d'Allâh qu'Il a nommée "la Face de l'Ipséité" ; c'est à cette Face que (le serviteur croyant) s'adresse[101] pour demander d'être délivré du mal (qui l'a atteint), non aux autres Faces, appelées "causes secondes", qui ne sont pourtant que Lui[102] envisagé au point de vue de la distinctivité principielle (présente) en Lui[103] . Le Connaissant qui demande à l'Ipséité de Dieu de le délivrer du mal n'est pas voilé pour autant à l'égard du fait que l'ensemble des causes secondes sont Son Essence[104] envisagée à des points de vue particuliers[105] .

11. Seuls s'en tiennent constamment à cette façon de demander les Serviteurs d'Allâh qui ont le sens des convenances, ceux qui sont les Gardiens fidèles[106] des secrets d'Allâh.

Allâh a des Fidèles[107] qu'Allâh est seul à connaître et qui se reconnaissent entre eux.

---

98. *Fann*.
99. Littéralement : le fait que je sois patient.
100. Cette précision répond à une objection implicite : l'"autre" ne peut avoir une essence propre "associée" à l'Essence divine.
101. *Tad'û-Hu* (que tu t'adresses) dans le texte d'Afîfî ; mais il s'agit vraisemblablement d'une coquille.
102. *Huwa*, terme dont est tiré *Huwiyya* (Ipséité).
103. *Fî nafsi-Hi*. C'est à cause de cette distinctivité que Son Ipséité est désignée ici par le terme *nafs*.
104. *'Aynu-Hu*. C'est à cause des déterminations engendrées par les causes secondes que Son Ipséité est désignée ici par le terme *'ayn*.
105. *Min haythiyyatin khâssa*.
106. *Umanâ'*.
107. *Umanâ'*.

Nous t'avons donné un (sage) conseil : oeuvre en conséquence ; à Lui (seul) adresse tes demandes !

COMMENTAIRE

Le "secret dans Ayyûb" dont "Allâh a fait une leçon pour nous" (§8) est qu'Il est la "Face cachée" (*ghayb*) de toute apparence : "Nous sommes la Forme extérieure de Dieu, et le Soi divin est l'Esprit de cette Forme" (§6)[1] . Au point que celui qui est soumis à l'épreuve et n'adresse pas à Dieu des supplications pour qu'Il l'en délivre commet une faute à Son égard car "Tu es, toi, la Forme extérieure de Dieu", c'est "de Lui que tu demandes que le mal soit écarté". Cette "Station initiatique divine" (§9) est l'essence du Califat ésotérique.

Tel est le mystère véritable évoqué par la qualification de la présente Sagesse. Les autres justifications données par les commentateurs sont plus éloignées du texte et se rapportent, soit aux éléments de l'histoire personnelle de Ayyûb : la maladie qui le frappe mystérieusement à l'intérieur de son corps, ses proches qui s'éloignent de lui (et lui sont par conséquent rendus invisibles), l'eau cachée dans la terre et qu'il fait jaillir en frappant celle-ci de son pied, etc. ; soit au secret de la Volonté divine (*mashî'a*) : Ayyûb est comblé de biens sans les avoir acquis par son mérite, puis ses biens lui sont ôtés sans qu'il ait démérité, et enfin ils lui sont restitués par sa foi dans le Mystère divin[2] ; soit à d'autres aspects de la réalisation initiatique : Ismâ'îl Haqqî indique, par exemple, que le soulagement (*tanfîs*) est obtenu par le fait que le coeur se rend "absent" du monde sensible et entre dans la Présence du Mystère (*ghayb*). Par là, il rattache la présente Sagesse à la précédente ; ce que fait aussi Nâbulusî qui établit un parallèle entre le "secret de la vie" (§1) révélé "sans intermédiaire" dans le cas de Ayyûb (puisqu'il lui suffit de frapper le sol du pied) et "par l'intermédiaire du poisson" dans le cas de Yûnus.

---

1. Sur la corrélation entre Esprit et forme, cf. *L'Esprit universel de l'Islam*, chap. XIII.
2. La fonction initiatique de cette foi est soulignée au début du Coran : "***Alif-Lâm-Mîm*. C'est l'Ecrit dans lequel il n'y a pas de doute, guidance pour ceux qui ont la crainte pieuse, ceux qui ont foi dans le Mystère...** (Cor.,2,1-3).

1. Il s'agit de l'Eau principielle (*al-mâ' al-hukmî*)[3] qui n'est autre que la Possibilité universelle. Cette interprétation est confirmée au paragraphe 2 par la mention du "Trône qui est sur l'Eau", c'est-à-dire le Trône de la Vie qui est aussi celui de l'Essence et de l'Ipséité divines[4]. La Possibilité universelle est la racine de tout ce qui est "vivant", c'est-à-dire "autre qu'Allâh". Cette altérité n'a de réalité propre qu'en mode illusoire, car les déterminations qui constituent les êtres particuliers ne les font pas sortir de l'unique Réalité principielle. Chaque être représente une Face divine qui "célèbre la transcendance d'Allâh par Sa propre Louange", c'est-à-dire par la réalité actuelle d'*al-wujûd* qui fait participer cet être à la Vie divine universelle.[5]

2. Dans notre ouvrage sur "*Les sept Etendards*", nous avons reproduit un commentaire d'Ibn Arabî sur le passage coranique mentionné au début du présent paragraphe, où le Trône est considéré comme étant "présent dans l'eau" (*fî-l-mâ'*)[6]. Au contraire, le Cheikh garde ici à la préposition *'alâ* son sens habituel de "sur", de sorte que l'eau assure la préservation du Trône en étant placée "au-dessous de lui". Cette nuance dans l'interprétation s'explique par le fait que la perspective initiatique du présent chapitre est éminemment "servitoriale", ce qu'illustrent aussi bien le second alinéa de ce paragraphe que les paragraphes 9 et 10 qui soulignent la nécessité, pour celui qui est éprouvé, d'adresser des demandes à Dieu afin qu'Il le délivre de ses maux. Cette perspective fait appel aux notions d'"abaissement" et de "hauteur" et introduit, par là même, le symbolisme des directions de l'espace, qui représente l'expansion de la manifestation universelle à partir du point principiel qui est une figure de l'Etre. L'Homme Universel apparaît ainsi "selon la Forme du Tout-Miséricordieux".[7]

3. Selon René Guénon, « les épreuves sont essentiellement des rites de purification ; et c'est là ce qui donne l'explication véritable de ce mot même d'"épreuves", qui a ici un sens nettement "alchimique" ...Maintenant, ce qui importe pour connaître le principe fondamental du rite, c'est de considérer que la purification s'opère par les

---

3. Sur cette notion, cf. *Les sept Etendards*, p. 65.
4. *Ibid.*, chap. VIII.
5. Sur la relation entre la Vie divine et *al-wujûd*, cf. Émir Abd al-Qâdir, *Kitâb al-Mawâqif, Mawqif* 230.
6. Cf. p. 64.
7. Cf. *supra*, la note 14 du texte.

"éléments", au sens cosmologique de ce terme, et la raison peut en être exprimée très facilement en quelques mots : qui dit élément dit simple, et qui dit simple dit incorruptible ...Si l'eau semble jouer ici un rôle prépondérant par rapport aux autres corps représentatifs des éléments, il faut dire pourtant que ce rôle n'est pas exclusif ; peut-être pourrait-on expliquer cette prépondérance en remarquant que l'eau est en outre, dans toutes les traditions, plus particulièrement le symbole de la "substance universelle". »[8]

Si cet enseignement concerne notre prophète, on notera que, dans le commentaire akbarien, l'eau est envisagée à un autre point de vue puisqu'elle est considérée comme un soulagement et un remède visant à rétablir l'équilibre rompu par la maladie, ce qui est le principe fondamental de la Médecine traditionnelle, notamment celle d'Hippocrate. Un tel rétablissement est nécessairement provisoire et imparfait car l'équilibre suppose l'existence de corps composés et s'établit entre les différents éléments qui entrent dans la composition des corps. Or, comme l'indique René Guénon, ce qui est composé est voué à la corruption et à la mort ; seul ce qui est simple est incorruptible. Il apparaît ainsi que le véritable remède n'est pas d'ordre cosmologique et relève de la réalisation métaphysique pure. La doctrine correspondante est celle de la Volonté productrice (*mashî'a*) qui, dans ses rapports avec les possibilités de manifestation, est parfaitement simple et "une" dans ses applications : "La Volonté divine ne se manifeste dans les choses que par un ordre (*amr*) unique".[9] Cet ordre implique une détermination principielle pouvant être symbolisée par une "tendance en direction" au degré de la Réalité divine et par une "rupture d'équilibre" au sein de la Nature primordiale[10] . Ceci rejoint donc les aspects doctrinaux qui ont été évoqués à propos du paragraphe 2.

6. Ce paragraphe contient un exposé de la *wahdat al-wujûd*. Les "goûts initiatiques" qui sont le véhicule de la Science divine procèdent, non de la réflexion, mais d'une "vision", c'est-à-dire d'une "perception directe" ; ce qui introduit l'enseignement du paragraphe.

---

8. *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XXV.
9. *Les sept Etendards*, p.60. L'illustration donnée ici au paragraphe 4 : "on ne peut être en colère contre quelqu'un alors que l'on en est satisfait", peut être rapprochée de celle donnée p.61 : "Celui qui est assis ne peut pas être debout tout en restant assis".
10. Ce que l'Hindouisme exprime au moyen de la doctrine des trois *gunas*.

7. La vision et la contemplation directes impliquent une "proximité" qui exprime à sa façon l'Identité Suprême[11] . L'eau "met fin à la soif" lorsqu'elle symbolise l'obtention de ce degré. Le Démon était "proche" de Ayyûb puisqu'il avait pu l'atteindre ; mais en réalité c'est Allâh qui est Proche, en particulier de celui qui se plaint à Lui et qui Lui adresse des demandes : *"Inny qarîbun. Ujîbu da'wata-d-dâ'i"* **(Je suis Proche. Je réponds à la demande de celui qui M'appelle)**[12] .Ce paragraphe introduit donc à son tour la partie finale du texte et les conseils spirituels qu'il contient, ce qui montre la parfaite cohérence et la "succession logique" des aspects doctrinaux successivement abordés.

9. Le Décret éternel est immuable et ne peut faire l'objet d'aucune demande ; ce qui est décrété n'est pas immuable car la création est renouvelée à tout instant. Plus précisément, ce qui a été décrété ne peut être modifié dans l'instant de sa manifestation et le croyant doit s'en satisfaire ; mais celui-ci a le devoir de s'en plaindre au Très-Haut de manière à empêcher sa prolongation à l'instant suivant. S'en abstenir, c'est méconnaître la raison d'être de l'épreuve, car si Dieu "exerce son pouvoir contraignant" en l'éprouvant[13] , c'est justement pour le forcer à Lui adresser des demandes. Celui qui ne demande pas ignore Son pouvoir, d'autant plus que la demande est elle-même incluse dans le Décret éternel.

- Y a-t-il une offense plus grande ?

L'ignorance est la plus grande offense. Le serviteur qui "retourne sans cesse" vers Allâh reconnaît sa dépendance et exprime la "servitude absolue" qui le guérit des maux par lesquels le Très-Haut l'éprouve et le contraint. Seule la réalisation du mystère de la Présence divine opère sa délivrance.

- une Station divine dont tu n'as pas la science

Bâlî commente ces mots ainsi : "Tu n'as pas la science du fait que ton épreuve est pour Dieu un mal encore plus grand, car Il souffre de ce qui te fait souffrir. Dieu ne peut être satisfait de ce qui fait du mal à Ses serviteurs. Ton insouciance est la cause de ton épreuve, du fait que tu t'occupes d'un autre qu'Allâh. L'insouciance, selon la réalité véritable, est une opposition à Dieu."

---

11. C'est le *Maqâm al-Qurbâ* ou "Station de la Proximité".
12. Cor.,2,186.
13. Ce qui implique une contrainte car le serviteur ne peut souhaiter de bon gré ce qui lui est apparemment nuisible.

10. L'enseignement de la Sagesse "secrète" est repris ici par référence à la notion de "Face particulière" (*wajh khâss*). Tout ce qui est défini comme "autre qu'Allâh", c'est-à-dire comme "vivant", n'est que la face apparente de la Réalité divine. Envisagées comme des "déterminations propres", les Faces sont les causes secondes auxquelles on doit empêcher l'âme de se plaindre. Ces causes ont elles-mêmes une Face secrète, appelée ici "Face de l'Ipséité", qui est une et qui réunit en elle toutes les Faces particulières. Le Connaissant, quelle que soit la Face vers laquelle il se tourne, sait qu'il s'agit uniquement de la Face d'Allâh : **Où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh**[14] ; il n'est pas voilé par les causes secondes, car il sait aussi que **Toute chose périt sauf sa Face.**[15]

---

14. Cor.,*2*,115.
15. Cor.,*28*,88.

20.

LE CHATON D'UNE SAGESSE MAJESTUEUSE DANS UN VERBE DE YAHYÂ (JEAN-BAPTISTE)

1. Celle-ci[1] est la Sagesse de la primordialité dans (l'ordre) des Noms (divins).

Allâh l'a appelé Yahyâ, c'est-à-dire qu'Il a vivifié[2] par lui le **souvenir de Zakariyyâ**[3] ; et **Nous ne lui avons donné auparavant aucun homonyme**[4] ; Il a réuni ainsi[5] l'obtention d'un attribut présent chez ceux d'entre les (prophètes) antérieurs qui avaient laissé (après eux) un enfant pour vivifier leur souvenir et un nom qui confirmait cette obtention[6].

Il l'a appelé "Yahyâ", et ce nom "vivifiant"[7] était comme une "science du Goût (initiatique)"[8]. Adam, son souvenir a été vivifié par Shîth ; Nûh, son souvenir a été vivifié par Sâm, et ainsi pour d'autres prophètes ; mais, avant Yahyâ, Allâh n'a réuni pour personne le nom propre et l'attribut qu'il représentait comme Il l'a fait pour Zakariyyâ, par sollicitude pour lui qui

---

1. C'est-à-dire la Sagesse "majestueuse".
2. *Yuhy.* Le Cheikh souligne dès l'abord la parenté entre le nom "Yahyâ" et le verbe "vivifier".
3. *Dhikr Zakariyyâ.* Le terme *dhikr* est associé au nom de Zakariyyâ dans le deuxième verset du passage coranique de la sourate Maryam qui sert de point d'appui à l'enseignement du présent chapitre et du suivant : **Mention (*dhikr*) de la miséricorde faite par ton Seigneur à son serviteur Zakariyyâ.** Le nom de celui-ci est lui-même interprété occasionnellement dans le sens de *dhikr yâ* : "l'invocation du *yâ*", c'est-à-dire faite au moyen de la lettre *yâ* (cf. *Les trente-six Attestations coraniques de l'Unité,* p.155). Ces deux sens du terme *dhikr* sont admissibles dans le présent contexte, car la vivification du "souvenir de Zakariyyâ" est avant tout celle de son type prophétique (dont il sera traité dans le chapitre suivant), et par conséquent de l'invocation caractéristique de ce type.
4. Cor.,*19*,7.
5. Sous-entendu : pour Zakariyyâ.
6. *Wa bayna ismi-hi bi-dhâlika* ; littéralement : "et son nom, par cela" ; c'est-à-dire : Il a opéré cette réunion entre l'attribut et le nom par (le fait de le nommer) Yahyâ.
7. Dans le Coran, l'*alif* final du nom Yahyâ est suscrit et ne fait pas partie de ses lettres constituantes dans l'écriture sacrée. Cette transcription a pour effet de rendre ce nom assimilable au verbe *yuhy* (il vivifie). La traduction littérale est donc : "Il l'a appelé Yahyâ et son nom "il vivifie" était comme une science, etc.".
8. Puisqu'il contenait un enseignement par sa forme même.

avait dit : **Fais-moi don gracieux, de Ta part, d'un descendant**[9]. Il a mentionné Dieu avant son enfant[10], tout comme Asya[11] avait mentionné le "voisin"[12] avant la demeure quand elle avait dit : **...auprès de Toi une maison dans le Paradis.**[13]

Allâh l'honora donc[14], exauça sa demande et le[15] nomma par sa qualité de telle sorte que son nom (même) soit un rappel de ce que Lui avait demandé Son prophète Zakariyyâ - sur lui la Grâce et la Paix ! En effet, celui-ci avait souhaité avant tout assurer le maintien du *dhikr* d'Allâh dans sa descendance - car l'enfant est le secret de son père - en disant : **...qui héritera de moi et qui héritera de la famille de Ya'qûb**[16] ; or, il n'y a chez ceux-là[17] d'autre héritage que la Station initiatique du *dhikr* d'Allâh[18] et de l'appel (adressé aux hommes pour qu'ils aillent) vers Lui.

2. En outre, Il annonça (à Zakariyyâ) la bonne nouvelle de Sa salutation de paix sur son fils **le jour où il a été engendré, le jour où il mourra et le jour où il sera ressuscité vivant**[19], par laquelle Il l'a privilégié[20]. Il a repris la qualification de "vivant"

---

9. Cor.,*19*,5.
10. Littéralement : il a mis Dieu avant la mention de son enfant.
11. L'épouse de Pharaon qui adressa au Très-Haut la demande de "bâtir pour elle une maison dans le Paradis".
12. C'est-à-dire Allâh le Très-Haut, par référence à l'expression *'inda-ka* (auprès de Toi) dans le verset cité.
13. Cor.,*66*,11.
14. Il s'agit de Zakariyyâ.
15. Il s'agit de Yahyâ.
16. Cor.,*19*,6.
17. C'est-à-dire Zakariyyâ et la famille de Ya'qûb, ou bien les prophètes et les saints d'une façon générale.
18. Cette expression contient une allusion à la pratique de l'invocation au moyen du Nom "Allâh", dont le Cheikh al-Akbar souligne l'excellence dans les *Futûhât*. Selon Jâmî, la mention du "*dhikr* d'Allâh" se rapporte à la *wilâya* et celle de l'appel à la *nubuwwa*.
19. Cor.,*19*,15.
20. *Bi-mâ qaddama-hu*. Il s'agit, soit de Zakariyyâ, soit de Yahyâ. Jâmî propose une autre interprétation : "du fait que Zakariyyâ avait mentionné (Dieu) avant (son enfant)".

qui n'est autre que son nom ; Il a informé (Zakariyyâ) de cette salutation et Sa Parole est véridique et certaine.

Bien que la parole de l'Esprit[21] : **La Paix soit sur moi le jour où j'ai été engendré, le jour où je mourrai et le jour où je serai ressuscité vivant**[22] soit plus parfaite au point de vue de l'"union"[23], la première est plus parfaite au point de vue de l'union[24] et de la conviction (commune)[25], car moins sujette à toute (possibilité d') interprétation (erronée).

Ce qui était extraordinaire dans le cas de 'Isâ, c'était uniquement la faculté de parler[26]. Il était en pleine possession de son intelligence qui avait atteint (déjà) sa perfection au moment où Allâh le fit parler. Toutefois, la maîtrise dans la parole - qu'elle soit extraordinaire ou non[27] - n'implique aucunement la véridicité des propos tenus, à la différence de celui qui bénéficie d'un témoignage (divin) en sa faveur, comme Yahyâ. A ce point de vue, la salutation de Dieu sur Yahyâ est plus pure de toute ambiguïté au sujet de la sollicitude divine à son égard que la salutation que 'Isâ s'adressa à lui-même, même si les circonstances montrent bien sa "proximité d'Allâh"[28] quand il la prononça, ainsi que la véridicité de ses paroles[29], car il parla ainsi pour témoigner de l'innocence de sa mère, alors qu'il était au berceau.

3. En cela, il fut un des deux témoins (légalement requis). L'autre fut le tronc sec (du palmier) dont tombèrent **des dattes**

---

21. Il s'agit cette fois de 'Isâ que le Coran désigne comme **un Esprit procédant de Lui**. (Cor.,4,171).
22. Cor.,19,33.
23. *Ittihâd.* Sur cette notion, cf. l'Introduction de Michel Vâlsan au *Livre de l'Extinction dans la Contemplation.*
24. La répétition du terme *ittihâd* indique la supériorité de la salutation de paix accomplie sur Yahyâ à tous les points de vue. Afîfî signale la variante "*fî-l-îjâd*", peu convaincante.
25. *I'tiqâd.*
26. Sous-entendu : "au berceau", par référence à Cor.,3,46.
27. Littéralement : quelle que soit sa modalité.
28. *Qurbi-hi min Allâh.* Allusion au *Maqâm al-Qurbâ,* c'est-à-dire à l'Identité Suprême exprimée par cette salutation.
29. Littéralement : sa véridicité (*sidqu-hu*).

fraîches et mûres[30] sans qu'il y ait eu fécondation au moyen d'un (palmier) mâle[31] ; tout comme Maryam engendra 'Isâ sans l'intervention d'un homme, sans fécondation ni union sexuelle au sens normal et habituel.

4. Si un prophète disait : "Mon signe et mon miracle[32] c'est que ce mur va parler", et qu'ensuite le mur parle et dise : "Tu mens ! Tu n'es pas l'envoyé d'Allâh !", le signe serait authentique et confirmerait que ce prophète est bien l'envoyé d'Allâh ; on ne prendrait pas garde au propos tenu par le mur. Comme la parole de 'Isâ due au fait que sa mère l'avait désigné du doigt[33] alors qu'il était au berceau n'est pas à l'abri d'une supposition de ce genre[34], la salutation de paix qu'Allâh adressa à Yahyâ est plus pure[35] à cet égard.

Le but de son discours était de montrer qu'il était le serviteur d'Allâh[36] parce qu'on disait qu'il était le fils d'Allâh. Le simple fait qu'il parle suffisait à montrer (l'innocence de sa mère) ; et (ce qu'il disait[37] à montrer)[38] qu'il était le serviteur d'Allâh

---

30. Cor.,*19*,25.
31. Littéralement : sans mâle et sans fécondation.
32. Sous-entendu : afin que vous croyiez en moi.
33. *Ishârati ummi-hi.* Allusion à Cor.,*19*,26. Rappelons que ce geste apparaît comme une sorte de "rupture de jeûne" (cf. *Marie en Islam*, p.18) par laquelle Maryam sollicite le témoignage de son fils. Son cas est assimilé ici à celui de l'envoyé soucieux d'apporter la preuve de sa mission.
34. C'est-à-dire qu'elle soit tenue pour fausse, en dépit de son caractère extraordinaire, par ceux qui s'appuient exclusivement sur la raison humaine.
35. Sous-entendu : de toute ambiguïté. En effet, le terme *arfa'* rappelle l'expression *arfa' li-l-iltibâs* (plus pure de toute ambiguïté) qui a été employée à la fin du paragraphe 2. Négligeant ce rappel, Nâbulusî comprend : "est plus élevée (en degré)".
36. Cor.,*19*,30.
37. C'est-à-dire : **Je suis le serviteur d'Allâh...** (Cor.,*19*,30).
38. Nous adoptons les sous-entendus proposés par Jâmî qui nous paraît donner l'interprétation la plus complète et la plus cohérente de ce passage difficile. Trois aspects sont successivement envisagés :

    1°/ Le fait que Jésus parle au berceau suffit par lui-même à montrer, à l'intention de ceux qui niaient sa filiation exceptionnelle, l'innocence de sa mère.

    2°/ Le fait qu'il s'affirme serviteur confirme sa fonction prophétique pour ceux qui étaient prédisposés à la lui reconnaître.

pour d'autres, ceux qui reconnaissaient sa qualité de prophète. La suite de son discours[39] demeure de l'ordre de la supposition au regard de la raison, jusqu'à ce que vienne le moment où la vérité de ce qu'il a annoncé au berceau sera rendue manifeste.

Réalise ce à quoi nous faisons allusion !

3°/ La suite de son discours (cf. note suivante) est une proclamation en sa propre faveur qui, en l'absence de confirmation divine, "demeure de l'ordre de la supposition" tant qu'elle ne sera pas réalisée.

39. C'est-à-dire : **...Il m'a donné le Livre, Il m'a fait prophète, Il m'a béni où que je sois... La Paix soit sur moi le jour où j'ai été engendré, le jour où je mourrai et le jour où je serai ressuscité vivant** (Cor.,*19*,30).

COMMENTAIRE

Ce chapitre et le suivant prennent appui sur le même verset coranique[1] et se distinguent par leur caractère inhabituel[2] : celui sur Zakariyyâ traite du type spirituel représenté par ce prophète sans faire aucune mention de son nom ; celui sur Yahyâ est exceptionnellement bref dans sa formulation et allusif dans son enseignement (cf. §4, l'alinéa final) : il convient de l'interpréter avec prudence ![3]

Cette discrétion s'explique, comme dans le cas de Yûnus, par la perspective eschatologique dans laquelle ces prophètes sont envisagés. Bâlî écrit par exemple[4] : "Allâh était le Roi de Zakariyyâ tout comme Il sera le Roi du Jour de la Rétribution. Zakariyyâ occupe le même degré que le Jour de la Rétribution car il réalise dans ses états spirituels la manifestation de la miséricorde et de la grâce". Cette interprétation nous a conduit à qualifier la Sagesse correspondante de "royale"[5], ce qui souligne sa parenté avec la Sagesse "majestueuse" attribuée à Yahyâ. Cette parenté est illustrée aussi par le terme *qahr* utilisé par Jandî et par Qâchânî pour qualifier l'état du père et du fils, envisagés tous deux comme "remplis de crainte", car leur être était entièrement soumis au "pouvoir réducteur" (*qahr*) inhérent à la Majesté divine.

Certains commentateurs rapportent "la primordialité dans l'ordre des Noms divins", dont il est question au début du présent chapitre, à la Majesté d'Allâh opposée à Sa Beauté ou à Sa Magnificence. La Majesté occupe le premier rang car elle représente l'Unité réductrice qui soumet les êtres particuliers et qui les ramène à elle en les

---

1. Il s'agit de Cor.,*19*,2.
2. On observe que ni l'un ni l'autre ne figurent dans la liste des commentaires introductifs donnés par Jandî sur chaque Sagesse à la fin du chapitre sur Adam.
3. En opposant "the learning-based faith of the believer" (censée se rapporter à Yahyâ) à "the gnosis-based experience of Identity of the saint-gnostic" (censée se rapporter à 'Isâ), Austin commet un contresens doctrinal.
4. Dans son commentaire sur le Verbe de Zakariyyâ.
5. *Mâlikiyya*. Austin traduit ce terme par "dominion" (maîtrise) et Bulent Rauf par "ownership".

"éteignant" au sein de la Réalité divine. Elle apparaît comme "première" et "intérieure" par rapport à l'Existence universelle dont elle est le principe. Le "déploie-ment" de cette dernière par l'octroi de la réalité actuelle aux essences immuables des possibilités de manifestation exprime, quant à lui, la Beauté d'Allâh et Sa Magnificence.

Cette primordialité est symbolisée par le nom "Yahyâ" dont le Cheikh souligne la parenté avec l'idée de vie par référence implicite au verset : **Et les visages se soumettent au Vivant, Celui qui subsiste (par Lui-même et par qui les autre subsistent)**[6] . L'Emir Abd al-Qâdir a montré[7] que ces "visages" représentent les Noms divins qui "se soumettent" au Nom "*al-Hayy*" (le Vivant) parce qu'il est le premier et le plus excellent d'entre eux, celui qui conditionne tous les Noms car il exprime la Réalité fondamentale d'*al-wujûd* sans laquelle ni acte ni perception de l'Etre divin ne seraient concevables. Pour cette raison, il l'appelle l'"imâm des imâms", c'est-à-dire des sept Noms considérés traditionnellement comme étant à l'origine des autres.

De même que le nom de Zakariyyâ figure[8] la réalisation de la Miséricorde principielle qui vivifie les possibilités de manifestation en leur conférant la réalité actuelle, de même la vivification du *dhikr* de Zakariyyâ opérée par Yahyâ revêt, en doctrine akbarienne, une signification essentiellement métaphysique et initiatique. En effet, nous avons vu plus haut que le nom de Zakariyyâ était interprété par Ibn Arabî dans le sens de "*dhikr* au moyen du *yâ*". Or, d'une part, la lettre *yâ* est une désignation métonymique du nom Yahyâ dont elle est l'initiale ; de l'autre, elle symbolise les dualités cosmiques[9] et le domaine de la manifestation individuelle. La Sagesse "royale" attribuée au Verbe de Zakariyyâ et la Sagesse "majestueuse" attribuée au Verbe de Yahyâ s'inscrivent ainsi dans une perspective cyclique[10] dont l'aspect eschatologique est indiqué par le verset : **A qui appartiendra le Royaume en ce jour ? A Allâh, l'Unique, le Réducteur**

6. Cor.,*20*,111.
7. *Kitâb al-Mawâqif, Mawqif* 230 ; cf. *Les trente-six Attestations de l'Unité*, p. 31.
8. Cf. le chapitre suivant, § 5 et 6.
9. Cf. *Marie en Islam*, chap. VI.
10. Ce qui permet de comprendre pourquoi cette lettre est considérée comme un "mot substitué" tenant la place du Nom Suprême. Le *dhikr* correspondant présente une excellence pour les *sâlikûn*, c'est-à-dire les Initiés engagés dans la réalisation des Petits Mystères ; cf. Michel Vâlsan, *Les derniers hauts grades de l'Ecossisme* dans *Etudes Traditionnelles*, 1953, p. 268.

universel[11] . L'enseignement ésotérique relatif à ces deux prophètes se rattache par là, lui aussi, à la doctrine du Califat suprême.

2. La salutation de paix prononcée par 'Isâ est plus parfaite au point de vue de l'union car c'est Dieu Lui-même qui s'exprime par sa bouche : 'Isâ apparaît ici comme une "détermination primordiale" de l'Etre principiel et comme une manifestation théophanique du Pronom divin de la première personne[12] . Toutefois, sa formulation est doublement équivoque : d'une part, parce que, comme l'indique le Cheikh, une parole "miraculeuse" n'implique pas forcément la vérité du propos tenu ; d'autre part, parce que ce propos lui-même est ambigu : "le jour où j'ai été engendré" ne veut évidemment pas dire qu'Allâh a été engendré mais bien qu'Il est toute la réalité actuelle de l'enfant engendré qui parle.

La salutation prononcée par Allâh est plus parfaite à tous les points de vue : elle garantit la vérité du discours à l'intention de ceux qui ne bénéficient pas d'un dévoilement initiatique et s'en tiennent à la "conviction commune" ; elle comporte une perfection qui lui est propre du point de vue de l'union, car celle-ci peut être exprimée aussi bien par le Pronom divin de la troisième personne que par celui de la première, de sorte que par Sa Parole : **la Paix soit sur lui !**, c'est Lui-même qu'Il salue en réalité ; enfin la salutation divine sur Yahyâ fait apparaître celui-ci dans une condition "servitoriale" plus conforme à l'"islam" et à la réalisation du Califat suprême. C'est d'ailleurs en raison de l'infériorité relative, à ce point de vue, de son propre état que le "divin Enfant" se proclame, dès l'abord, comme "le serviteur d'Allâh", point que le Cheikh met en évidence dans le paragraphe 4.

4. Comme le souligne Jâmî, l'intention du Cheikh al-Akbar n'est pas d'établir la supériorité de Yahyâ sur 'Isâ, car ils manifestent l'un et l'autre la perfection de l'Homme Universel. L'excellence se rapporte uniquement à la formulation de la salutation de paix, dont l'adéquation est jugée ici selon des critères propres à la tradition islamique au sens strict. L'étrangeté apparente de ce paragraphe s'explique par le souci d'Ibn Arabî de préserver l'excellence et la bénédiction inhérente à la Loi muhammadienne, qui a pour fonction de sauvegarder le monde traditionnel durant l'ultime période du cycle

11. Cor.,*40*,16.
12. Qui, au singulier, est exprimé également au moyen de la lettre *yâ*.

en l'abritant de l'action maléfique de la subversion. La salutation de Yahyâ et les premiers mots du discours tenu par 'Isâ pour innocenter sa mère expriment la pudeur de la condition servitoriale par référence à une doctrine dont le Sceau de la Sainteté muhammadienne est le dépositaire[13]. Quand viendra "le moment où la vérité de ce que Jésus a annoncé au berceau sera rendue manifeste", l'accomplissement de la prédiction qu'il formule à son propre sujet cessera d'être "de l'ordre de la supposition", sans que la souveraineté finale de la Loi muhammadienne soit mise en cause pour autant.

13. Nous avons exposé cette doctrine d'une façon complète et explicite dans notre ouvrage sur le Califat ésotérique (cf., en particulier, ce qui se rapporte au cas de Hallâj, p. 298 - 304.)

21.

LE CHATON D'UNE SAGESSE ROYALE DANS UN VERBE DE ZAKARIYYÂ (ZACHARIE)

1. Sache que la miséricorde d'Allâh **s'étend à toute chose**[1] en réalité actuelle et en pouvoir régisseur[2]. La réalité actuelle de la colère procède de la miséricorde d'Allâh à l'égard de la colère. "Sa miséricorde a précédé Sa colère" ; c'est-à-dire : l'attribution à Dieu de la miséricorde précède l'attribution de la colère. Tout être possède une réalité (propre) dont il sollicite l'actualisation de la part d'Allâh. C'est pour cela que Sa miséricorde s'étend à tout être ; par la miséricorde qu'Il lui accorde, Il accueille son désir d'être doué de réalité actuelle et Il l'existencie. C'est pour cela que nous disons que la miséricorde d'Allâh s'étend à toute chose en réalité actuelle et en pouvoir régisseur.

2. Les Noms divins font partie des "choses" et se ramènent à un Etre unique[3]. La première chose à laquelle s'étend[4] la miséricorde d'Allâh est cet Etre qui existencie[5], pour la miséri-

---

1. Cor.,7,156.
2. *Wujûdan wa-hukman.* La miséricorde est la qualification suprême de l'Essence divine à l'égard des choses. La réalité actuelle d'*al-wujûd* représente la "perfection active" par laquelle s'opère l'existenciation de la chose, et le pouvoir régisseur d'*al-hukm* la "perfection passive" par laquelle s'opère la différenciation de la chose. L'existence de la colère procède de la miséricorde à la fois par sa réalité actuelle et par la qualification qui la régit en propre. L'exemple de la colère n'est pas fortuit et fait allusion au hadîth selon lequel la miséricorde d'Allâh a précédé Sa colère ; en effet, l'identification de la miséricorde principielle à l'octroi de la réalité actuelle implique qu'elle "précède" toute chose, qu'elle l'emporte sur toute chose et, par là, qu'elle régisse toute chose. Ce second sens d'*al-hukm* est celui qui prévaut dans ce passage, d'où sa traduction par l'expression "pouvoir régisseur". En revanche, l'idée de signification, et par conséquent de qualification, prévaudra à partir du paragraphe 7, ce qui nous amènera à traduire *hukm* par "fonction attributive".
3. *'Aynun wâhida.* Selon Jâmî, il s'agit du Souffle du Tout-Miséricordieux (*nafas ar-Rahmân*).
4. Littéralement : le premier-ce-à-quoi s'étend la miséricorde d'Allâh est la "qualité de chose (*shay'iyya*)" de cet Etre unique.
5. *Mawjida*, de la même racine que *wujûd*.

corde, par la miséricorde[6]. La première chose à laquelle s'étend la miséricorde est elle-même[7] ; ensuite, la qualité de chose à laquelle nous venons de faire allusion[8] ; enfin, la qualité de chose de tout être venant à l'existence, et cela indéfiniment : qu'il s'agisse de ce monde ou de la vie future, d'un accident ou d'une substance, d'un être composé ou simple, sans qu'il y ait à considérer en elle[9] ni la recherche[10] d'un but ni une convenance de nature[11]. Qu'il y ait ou non une telle convenance, la miséricorde divine s'étend au tout en réalité actuelle.

3. Nous avons mentionné déjà dans les *Futûhât*[12] que l'"influence"[13] appartient uniquement, non à ce qui est doué de réalité actuelle, mais à ce qui n'en est pas doué ; même quand elle appartient (apparemment) à ce qui en est doué, c'est (encore) en vertu d'un pouvoir[14] appartenant à ce qui n'en est pas doué.

C'est là une science étrange, une relation rarement comprise dont la réalité véritable n'est connue que des Maîtres de la "faculté conjecturale"[15] ; elle est pour eux un goût initiatique.

---

6. Pour la miséricorde due aux possibilités de manifestation qui "désirent être douées de réalité actuelle" (cf. §1) ; par la miséricorde du Tout-Miséricordieux.
7. En tant qu'elle est la qualification suprême de l'Essence divine (cf. *supra*, n.2).
8. Pour la plupart des commentateurs, il s'agit de la qualité de chose inhérente à l'Etre unique ; seul Jâmî comprend qu'il s'agit de celle des Noms. Dans un cas comme dans l'autre, le degré principiel est le même, puisque l'Etre est considéré ici comme la synthèse des Noms.
9. C'est-à-dire dans la miséricorde principielle. A propos de la fonction de *Brahma* dans l'Hindouisme, René Guénon écrivait : "Aucun motif ou but spécial (tel que celui d'un acte individuel), autre que Sa volonté (qui ne se distingue pas de Sa toute-puissance), ne doit être assigné à la détermination de l'Univers" ; cf. *L'homme et son devenir*, chap. X.
10. Littéralement : l'obtention.
11. Autrement dit, la miséricorde appartient à l'ordre principiel et n'est pas affectée par les vicissitudes de la manifestation.
12. Cf., par exemple, le chap. 372.
13. *Athar*.
14. *Hukm*.
15. *Ashâb al-awham*. La doctrine du *wahm* sera précisée dans le chapitre suivant ; cf. *infra*, p. 572 et 590.

Celui en qui cette faculté n'exerce pas son influence[16] est loin de (pouvoir connaître) cette question.

4. *La miséricorde d'Allâh est répandue dans les êtres,*
omniprésente dans les essences et dans les déterminations.
Son rang est celui de la similitude, si ta science est tirée[17] *de la contemplation ;*
celui de l'élévation chez les spéculatifs.[18]

5. Tout ce qui est "mentionné par la miséricorde"[19] est bienheureux ; et il n'est rien[20] qui ne soit mentionné par la miséricorde. La mention que la miséricorde fait des choses est l'essence même de leur existenciation. Tout être existencié est un objet de miséricorde.[21]

O mon ami, ne soit pas voilé de la compréhension de ce que nous disons par ce que tu vois des gens qui sont éprouvés (en ce monde) et par la foi que tu as dans les souffrances de la vie future[22] qui ne diminuent pas pour ceux qu'elles concernent !

6. Sache, tout d'abord, que la miséricorde consiste uniquement dans l'existenciation d'une façon générale : c'est par miséricorde pour les souffrances qu'Il a existencié les souffrances.

---

16. *Ya'thuru,* de la même racine que *athar.* On peut comprendre, soit que l'"influence" qu'elle exerce leur permet d'acquérir cette science et de percevoir la réalité véritable, soit qu'ils recourent eux-mêmes à cette faculté pour exercer une "influence" permettant à d'autres d'acquérir cette science. Cette seconde interprétation explique mieux que la première que ces Maîtres aient le "goût initiatique" de cette faculté.
17. Nâbulusî lit plutôt *'ulimat* et l'on traduit alors "s'il est connu" (sous-entendu : son rang) ou "si elle est connue" (sous-entendu : la miséricorde).
18. *Ma'a (ahl) al-afkâr.*
19. Allusion à Cor.,*19*,2 qui est le verset de référence pour l'ensemble de ce chapitre et du précédent.
20. *Mâ thamma* ; littéralement : "il n'y a là" (sous-entendu : dans la réalité actuelle).
21. *Kullu mawjûdin marhûm.*
22. En effet, l'épreuve et la souffrance découlent uniquement de l'"influence" et celle-ci est dépourvue de réalité actuelle. La réalisation initiatique effective est seule à même d'apporter la Délivrance.

Ensuite[23], la miséricorde exerce son effet selon deux modalités. La première procède de l'Essence[24] et consiste dans l'existenciation[25] de tout être manifesté, sans considération[26] de but, d'absence de but, de convenance ou de non-convenance naturelle[27] : elle considère (uniquement) la détermination principielle de l'être manifesté avant son actualisation[28] ; plus exactement, elle considère son essence immuable. C'est pourquoi elle voit le Dieu créé dans les professions de foi comme une essence immuable parmi les autres ; elle lui fait miséricorde par elle-même au moyen de l'existenciation[29]. C'est pour cela que nous disons que le Dieu créé dans les professions de foi est la première chose faisant l'objet de la miséricorde après la miséricorde que celle-ci se fait à elle-même en tant qu'elle a pour fonction d'existencier les êtres manifestés.

7. La seconde procède de la demande. Ceux qui sont voilés demandent à Dieu de leur faire miséricorde (tel qu'Il est) dans leurs professions de foi[30], alors que les Gens du dévoilement

---

23. Alors que le premier alinéa rattache ce paragraphe au précédent, le second développe la distinction établie au paragraphe 1 entre *al-wujûd* (qui correspond ici à la première modalité) et *al-hukm* (qui correspond à la seconde, qui sera développée au paragraphe 7).
24. *Bi-dh-dhât*, par opposition à la miséricorde qui procède de la demande, dont il sera question au paragraphe 7. Selon Jâmî, la première modalité correspond au Nom *ar-Rahmân* et la seconde au Nom *ar-Rahîm* (cf. *infra*, §7, dernier alinéa). Dans le contexte, on peut comprendre qu'il s'agit de l'Essence divine ou de l'essence de la miséricorde, ce qui revient au même puisque la miséricorde principielle est une hypostase de l'Essence et non une "première détermination". Nâbulusî pense plutôt qu'il s'agit de l'essence éternelle de la chose.
25. *Wa huwa îjâdu-hâ* ; littéralement : "et c'est son existenciation (de tout être)", le sujet pouvant être, ici encore, l'Essence ou la miséricorde.
26. *Wa lâ tanzur(u)* : l'Essence ou la miséricorde, à moins qu'il ne s'agisse d'un verbe à la deuxième personne : "Et ne considère (en l'occurrence) ni but, ni absence de but, etc.".
27. Cf. *supra*, note 9.
28. Littéralement : "avant son existence" (*qabla wujûdi-hi*).
29. *Bi nafsi-hâ bi-l-îjâd*. Suivant Nâbulusî, on peut comprendre que la miséricorde, au moyen de l'existenciation du "Dieu créé", se manifeste en Lui ou par Lui, ou que c'est Lui qui Se manifeste en elle ou par elle.
30. *Fî i'tiqâdi-him*. Qâchânî, Bâlî et Nâbulusî rapportent tous trois cette expression à Dieu (*al-Haqq*) par référence à l'alinéa précédent : ils Lui adressent leurs demandes tels qu'ils Le conditionnent et L'imaginent dans leurs professions de foi.

initiatique[31] demandent à la miséricorde d'Allâh de se réaliser en eux ; ils la demandent au moyen du Nom "Allâh" et disent : "O Allâh, fais-nous miséricorde !" Seule leur fait miséricorde la réalisation de la miséricorde en eux ; c'est elle qui détient la fonction attributive[32] car celle-ci, selon la réalité véritable, se rapporte à la signification réalisée par un réceptacle (particulier).[33] C'est cette signification[34] qui fait véritablement miséricorde ; Allâh ne fait miséricorde à ceux de Ses serviteurs qui sont l'objet de Sa sollicitude[35] que par la miséricorde : lorsqu'elle se réalise en eux, ils éprouvent le goût initiatique propre à sa fonction attributive.

Celui que "la miséricorde mentionne" fait (lui-même) miséricorde[36]. Le nom du participe actif est ici le "Très-Miséricordieux" et "Celui qui fait miséricorde"[37].

8. La fonction attributive ne peut être qualifiée de "créée" car elle est une conséquence nécessaire de ce que les significations sont en elles-mêmes.

Les états passagers[38] ne sont ni pourvus ni dépourvus de réalité actuelle : d'une part, ils ne correspondent à aucune détermination particulière au sein de celle-ci, car ils sont des rela-

---

31. *Ahl al-kashf.*
32. *Hukm*, traduit au début du chapitre par "pouvoir régisseur". La miséricorde ne régit que les miséricordieux, en ce sens qu'elle ne peut être attribuée qu'aux êtres dans lesquels sa signification est effectivement réalisée.
33. Le Cheikh s'exprime ici d'une manière générale : quel que soit l'attribut considéré, c'est la signification qu'il comporte qui est réalisée dans le réceptacle ; ce n'est pas le réceptacle par lui-même qui réalise l'attribut.
34. C'est-à-dire, en l'occurrence, celle qui est attachée à l'Attribut divin de miséricorde qui est la qualification suprême de l'Essence (cf. *supra*, n. 1).
35. *Mu'tanâ*. Il semble qu'il y ait ici un "jeu de mots" : *mu'tanâ*, qui est un qualificatif se rapportant à ceux qui sont l'objet d'une sollicitude divine particulière, est de la même racine que *ma'nâ* (signification). *Ma'nâ* évoque une réalité intérieure, en l'occurrence d'ordre initiatique, ce qui conduit à interpréter de manière analogue le sens du terme *mu'tanâ*, qui désigne ici les Elus.
36. Si on lit *rahima* à la voie active. C'est la lecture généralement adoptée, compte tenu de la mention du "participe actif" qui suit immédiatement. Nâbulusî lit cependant *ruhima* à la voie passive : celui que la miséricorde mentionne est celui qui en est l'objet, le réceptacle dans lequel elle se réalise.
37. *Ar-Rahîm wa ar-Râhim.*
38. *Ahwâl* ; ce terme désigne ici les fonctions attributives.

tions (purement conceptuelles)[39] ; d'autre part, Ils n'en sont pas dépourvus en raison de leur fonction attributive car (par exemple) celui en qui la science se réalise est appelé "savant", ce qui est un état passager[40].

Le "savant" est une essence[41] qualifiée par la science. Ce n'est ni cette essence comme telle, ni la science comme telle ; et pourtant il n'y a là qu'une science et une essence en laquelle cette science se réalise. Le fait pour lui[42] d'être savant est un état passager de cette essence[43] lorsqu'elle est qualifiée par cette signification (particulière) ; la relation conceptuelle correspondant à la science naît[44] alors pour lui, de sorte qu'il est appelé "savant".

9. Selon la réalité véritable, la miséricorde est une relation conceptuelle engendrée par celui qui fait miséricorde ; c'est elle qui lui vaut la fonction attributive ; c'est elle qui le rend miséricordieux[45]. Celui qui l'existencie[46] dans l'être qui est l'objet de la miséricorde ne l'existencie pas pour faire, par elle, miséricorde à cet être ; Il l'existencie uniquement pour que, par elle, l'être en qui elle se réalise fasse miséricorde.

Lui-même - gloire à Sa transcendance ! - n'est pas un réceptacle pour des qualifications qui naîtraient en Lui[47] ; Il n'est pas un réceptacle au sein duquel la miséricorde pourrait être exis-

---

39. Et par conséquent dépourvues de réalité actuelle.
40. Littéralement : "l'état passager" (envisagé en tant que catégorie).
41. *Dhâtun.*
42. C'est-à-dire pour le savant.
43. La notion d'état passager s'applique ici à la fois aux significations principielles "non créées" qui qualifient une essence particulière de sorte que leur fonction attributive apparaît douée d'une certaine réalité actuelle (cf. les alinéas 1 et 2) ; et, d'autre part, à ces essences mêmes qui revêtent passagèrement la qualification correspondante (cf. alinéa 3).
44. *Hadathat* : "se produit dans l'ordre contingent".
45. *Ar-râhima* ; littéralement : "c'est elle qui fait miséricorde". Qâchânî comprend : "c'est elle qui rend celui à qui elle est attribuée miséricordieux" ; Bâlî : "c'est elle qui fait miséricorde par celui qui fait miséricorde" ; Jâmî : "c'est elle qui rend l'objet de la miséricorde miséricordieux". Nâbulusî précise que celui qui est miséricordieux montre par là qu'il est l'objet de la miséricorde.
46. C'est-à-dire Dieu.
47. *Laysa bi-mahall li-l-hawâdith* ; cf. *supra*, n. 34.

tenciée. Il est "Celui qui fait miséricorde"[48] ; et "Celui qui fait miséricorde" ne peut être tel que si la miséricorde est réalisée en lui ; Il est donc, indubitablement, l'essence de la miséricorde.

Celui qui n'a pas le goût initiatique de cette question et ne la connaît pas intimement ne s'aventurera pas[49] à dire qu'Il est l'essence de la miséricorde ou l'essence de l'Attribut (envisagé)[50] ; il dira : " Il n'est pas l'essence même de l'Attribut et Il n'est pas autre chose". Pour lui, les Attributs de Dieu[51] ne sont ni Lui ni autres que Lui, car il est incapable tout autant de les nier que de les identifier à Son Essence.[52] Il se tourne donc[53] vers cette manière de s'exprimer, qui est bonne, bien qu'une autre corresponde davantage à la vérité et soit moins ambiguë : elle consiste à nier que les Attributs sont des essences douées de réalité propre[54], établies dans l'Essence qu'ils qualifient, alors qu'il s'agit uniquement de relations conceptuelles, de rapports entre Ce qu'ils qualifient et leurs propres essences intelligibles.

10. Bien que la miséricorde soit universelle[55], elle se différencie dans sa relation avec chaque Nom divin. C'est pourquoi des demandes Lui sont adressées[56] - gloire à Sa transcendance ! - afin qu'Il fasse miséricorde au moyen de tout Nom[57].

---

48. *Ar-Râhim.*
49. *Ijtara'a.*
50. L'application de la doctrine exposée ici concerne l'ensemble des Attributs divins. Ibn Arabî considère que la position des théologiens Ash'arites (désignés par l'expression "Celui qui n'a pas le goût initiatique de cette question") est plus proche de la vérité que celles des Mu'tazilites (qui disent que Dieu est l'essence de l'Attribut).
51. *Sifât al-Haqq.*
52. *'Aynu-Hu* ; sous-entendu : comme le font les Mu'tazilites.
53. *'Adala* ; littéralement : il se détourne, il dévie. Le terme comporte une nuance péjorative.
54. Littéralement : "à nier que les essences propres des Attributs ont une réalité actuelle".
55. *Jâmiyya* (synthétique, rassemblant le tout).
56. *Yus'alu,* à la voie passive. Bâlî admet aussi la lecture *yas'alu* à la voie active et sous-entend alors "le serviteur" comme sujet.
57. Grammaticalement "au moyen de tout Nom" peut se rapporter aussi bien à "des demandes Lui sont adressées" qu'à "afin qu'Il fasse miséricorde".

La miséricorde d'Allâh[58] et du Pronom divin[59] est celle qui "s'étend à toute chose". Puis, elle se différencie en des ramifications aussi nombreuses que les Noms divins ; (par exemple), elle cesse d'être universelle dans sa relation avec le Nom divin particulier (présent) dans la parole du demandeur "Seigneur, fais-moi miséricorde"[60], ou avec d'autres Noms ; même "le Vengeur" à qui (le demandeur) dira : "O Vengeur, fais-moi miséricorde !"

La raison en est que ces Noms désignent à la fois l'Essence qu'ils nomment et, par les aspects principiels auxquels ils correspondent[61], des significations diverses. Le demandeur qui recourt à eux pour (obtenir) la miséricorde considère le Nom qu'il invoque à l'exclusion des autres en tant qu'il désigne l'Essence nommée, non la signification (particulière) que ce Nom confère en tant qu'il est séparé des autres et qu'il s'en distingue. Du reste, ce Nom ne se distingue pas des autres, puisqu'il est pour le demandeur une désignation de l'Essence ; il s'en distingue uniquement par lui-même, à cause de son essence (propre); car sa signification habituelle, quel que soit le vocable (utilisé pour la désigner)[62], correspond à un aspect principiel distinct des autres par essence[63].

D'un côté, tous servent[64] à désigner l'Etre unique qu'ils nomment ; de l'autre, on s'accorde (à dire) que tout Nom possède une fonction attributive distincte[65] qu'il convient aussi de prendre en considération[66]. C'est pour cela que Abû-l-Qâsim b.

---

58. C'est-à-dire celle qui se rapporte au Nom Allâh en tant qu'Il est le Nom de l'Essence et le Nom universel (*al-ism al-jâmi'*).
59. De la première personne du singulier présent dans le verset et **Ma Miséricorde s'étend à toute chose** (Cor.,7,156).
60. Le Nom divin particulier est ici *ar-Rabb* (le Seigneur).
61. *Bi-haqâ'iqi-hâ.*
62. Nâbulusî et Jâmî comprennent : en arabe ou dans une autre langue.
63. Littéralement : par son essence.
64. *Sîqa.* C'est la lecture généralement adoptée. Afîfî signale la variante *sabaqa* reprise par Nâbulusî et Jâmî ; on comprend alors : "tous ont été utilisés traditionnellement pour désigner, etc.".
65. Littéralement : que l'autre n'a pas.
66. Textuellement : "de prendre en considération comme est pris en considération le fait qu'ils désignent l'Essence qu'ils nomment".

Qissy[67] a affirmé au sujet des Noms divins que chacun, en dépit de sa singularité, peut être nommé par l'ensemble des autres. Même si tu le mets en avant dans la mention que tu fais (d'Allâh)[68], tu le qualifies (en réalité) par l'ensemble des Noms; et cela parce qu'ils désignent un Etre unique, en dépit de leur multiplicité et de la diversité des aspects principiels correspondant à ces Noms.[69]

11. Enfin, la miséricorde peut être obtenue de deux manières : soit en vertu d'une obligation[70] ; c'est Sa Parole **...et Je l'inscrirai en faveur de ceux qui ont la crainte pieuse, qui s'acquittent de l'aumône légale**[71] et des qualifications de science et d'action[72] qu'Il a fixées pour eux ; soit - et c'est l'autre manière par laquelle la miséricorde peut être obtenue - en vertu d'une pure faveur divine non liée à (la rétribution d') une oeuvre, ce qui est Sa Parole : **et Ma Miséricorde s'étend à toute chose...**. C'est à cette seconde manière que se rattache la Parole: **afin qu'Allâh te pardonne ce qui précède de ton péché et ce qui viendra plus tard**[73] ; et c'est aussi de cette miséricorde que fait partie Sa parole : "Agis comme tu veux, car en vérité Je t'ai pardonné"[74].

Sache cela !

---

67. L'auteur du *Kitâb khal' an-na'layn*.
68. En disant, par exemple, "O Guérisseur !", au lieu de dire directement "O Allâh!".
69. Littéralement : "bien que les Noms soient nombreux à s'appliquer à cet Etre et que leurs aspects diffèrent, c'est-à-dire les aspects principiels correspordant à ces Noms".
70. Sous-entendu : que le Très-Haut s'est mise à charge.
71. Cor.,7,156. C'est la suite du verset cité précédemment et dont le début sera repris ensuite. Il a été commenté déjà, avec la distinction qu'il comporte, dans le chapitre 16 (§4).
72. *'Ilmiyya wa 'amaliyya.*
73. Cor.,*48*,2.
74. Selon les termes d'un hadîth.

COMMENTAIRE

La doctrine métaphysique de la miséricorde est exposée ici par référence au deuxième verset de la sourate Maryam.

La miséricorde est, par excellence, l'expression muhammadienne de l'Essence. Elle qualifie l'être intime du Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - qui a été **envoyé comme une miséricorde pour les mondes des mondes**[1] . Elle marque de son sceau l'ensemble de la Révélation islamique proclamée "au Nom d'Allâh le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux".

Etant la qualification suprême de l'Essence, elle réunit la "perfection active" d'*al-wujûd* et la "perfection passive" de la *mashî'a*.[2] Sous le premier aspect, la miséricorde désigne la Réalité principielle qui s'"étend à toute chose", c'est-à-dire à toute possibilité envisagée comme étant "autre que Lui" ; par là, elle apparaît comme le principe de la Vie divine, symbolisé par le lien de filiation qui unit Yahyâ à Zakariyyâ. Sous le second aspect, l'idée de miséricorde se rattache à l'illusion inhérente à la Volonté productrice[3] . Rappelons à ce propos ce que René Guénon écrivait au sujet de l'Infini, désigné dans l'ésotérisme islamique comme "l'Essence suprême" : « Ce que nous venons de dire du Tout universel, dans son indétermination la plus absolue, s'y applique encore quand on l'envisage sous le point de vue de la possibilité; et, à vrai dire, ce n'est pas là une détermination, ou du moins c'est le minimum de détermination qui soit requis pour nous le rendre actuellement concevable, et surtout exprimable à quelque degré. » Et encore : "C'est nous qui, à vrai dire, concevons l'Infini sous tel ou tel aspect, parce qu'il ne nous est pas possible de faire autrement, et, même si notre conception n'était pas essentiellement limitée, comme elle l'est tant que nous sommes dans un état individuel, elle devrait forcément se limiter pour devenir exprimable, puisqu'il lui faut pour cela revêtir une forme déterminée"[4] .

---

1. Cor.,*21*,107.
2. Cf. *Les sept Etendards*, chap. VI.
3. *Ibid.*, p. 62.
4. *Les états multiples de l'Etre*, chapitre premier.

Cet enseignement fait apparaître qu'il ne peut y avoir d'"expression divine" que par la considération de déterminations et de limitations au sein de l'Essence suprême. La Réalité divine accordée aux Révélations procède donc, elle aussi, de la miséricorde. D'une part, celle-ci est le principe de tout être et de toute existence ; de l'autre, elle est l'unique source des diverses conceptions qu'il nous est possible d'avoir de l'Etre divin. Ces conceptions (dans l'ordre de la science) et ces déterminations (dans l'ordre de l'être et de l'existence) sont dépourvues de réalité propre (§3) ; néanmoins, elles régissent[5] paradoxalement la manifestation tout entière qui apparaît ainsi comme "produite" par la Puissance divine, source de l'illusion (puisqu'elle suppose la considération d'un "autre que Lui") miséricordieuse (dans la mesure où elle confère une certaine réalité - limitée et contingente, mais cependant actuelle - aux êtres et aux conceptions issus de cette illusion).

Réunissant la perfection active d'*al-wujûd* et la perfection passive de la *mashî'â*, la miséricorde apparaît comme l'attribut par excellence du Califat suprême[6], ce qui explique que la doctrine exposée dans le présent chapitre[7] reprenne, en des termes à peine différents, celle qui a été énoncée dans le chapitre sur le verbe d'Adam à propos des Idées universelles.[8]

2. Les Noms qui désignent l'Essence principielle et les Attributs divins sont au coeur des Révélations et des formes traditionnelles qui en procèdent. Ils constituent des limitations et des ramifications (§10) miséricordieuses, dépourvues de réalité propre, qui n'existent que pour nous et par nous. "Comme la science que nous avons de Lui est obtenue par nous et à partir de nous, nous Lui attribuons tout ce que nous attribuons à nous-mêmes. C'est de cette façon que nous parviennent les Notifications divines par la bouche des interprètes (c'est-à-dire les prophètes)"[9].

La distinction fondamentale développée dans ce paragraphe est celle de l'Essence, de l'Etre et de l'Existence. "La première chose à laquelle s'étend la miséricorde est elle-même", car elle est nécessairement conçue comme une réalité primordiale, intelligible et distincte

5. C'est là le fondement métaphysique véritable de la présente Sagesse.
6. Cf. *Les sept Etendards*, le début du chapitre VI.
7. En particulier dans les paragraphes 3 et 8.
8. Cf. chapitre 1, § 4 et 5.
9. Cf. chapitre 1, §6, alinéas 1 et 2.

au sein de l'Essence suprême ; puis "à la qualité de chose (inhérente aux Noms)", car ceux-ci se ramènent tous à un Etre unique : ils n'ont d'autre réalité que la Sienne et ne peuvent désigner que Lui[10] ; enfin "à la qualité de chose de tout être venant à l'existence", car l'essence propre de chacun de ces êtres peut être considérée comme un Nom divin.

3. *- Les Maîtres de la faculté conjecturale*

Le terme *wahm* est pris habituellement, même chez les représentants du *Tasawwuf*, dans le sens péjoratif d'illusion. S'il revêt ici une signification positive, c'est pour la raison que nous avons indiquée plus haut : l'illusion n'est qu'un aspect de la miséricorde essentielle au moyen de laquelle le Très-Haut Se révèle aux êtres contingents.

Il importe de distinguer soigneusement *al-wahm* d'*al-khayâl* (l'imagination). Celle-ci appartient, comme telle, au domaine de la manifestation subtile et apparaît ainsi comme le fondement du symbolisme traditionnel, alors que le domaine d'*al-wahm* est celui des Idées universelles qui est d'ordre informel. La "faculté conjecturale" est celle qui engendre les concepts qui permettent de désigner les Attributs divins par analogie avec leurs "traces" et leurs "effets" tels que nous les percevons.

4. *- Son rang est celui de la similitude*

Allusion à la réalisation initiatique de la miséricorde dont il sera directement question à partir du paragraphe 7 ; par référence probable au verset **rien n'est comme Son semblable**[11] , c'est-à-dire comme l'Homme Parfait qui est l'expression par excellence de la miséricorde essentielle et le principe de la manifestation universelle. En revanche, l'"élévation" traduit le caractère inaccessible de cette Station initiatique pour ceux qui la perçoivent de l'extérieur, au moyen de la spéculation et de la réflexion individuelle.

5. *- Tout ce qui est mentionné par la miséricorde est bienheureux*

parce que cette mention implique l'octroi de la réalité actuelle à l'être mentionné et que, selon la doctrine akbarienne, "la réalité actuelle est tout entière un bien". C'est pourquoi la destinée finale de tout être, quels que soient sa Demeure ou son état posthume, est la Béatitude.

---

10. C'est pour cette raison qu'ils sont tous, en réalité, synonymes.
11. Cor.,42,11.

6. Ce paragraphe peut être rapproché du deuxième où il était dit que la première chose à laquelle s'étend la miséricorde, après celle dont elle fait elle-même l'objet, est la qualité de chose inhérente aux Noms. Cette fois, il ne s'agit plus des Noms mais des professions de foi qui se rapportent, elles aussi, à un Etre unique. Si les Noms divins exprimés par les différentes Révélations n'existent que "par nous et pour nous"[12], ils peuvent, en outre, être compris et interprétés de différentes façons qui font également l'objet de la miséricorde divine ; le Très-Haut a dit : "Je suis auprès de l'idée que Mon serviteur se fait de Moi"[13].

7. Ce paragraphe et les deux suivants traitent de la réalisation initiatique de la miséricorde au moyen du Nom universel "Allâh". Celui dont la quête est exaucée est à la fois "l'objet" et "le sujet" de la miséricorde. Cette distinction même n'a plus de raison d'être pour l'Homme Parfait qui réalise en lui la Théophanie essentielle : comme il est "le semblable" du Très-Haut[14] et possède la perfection d'*al-wujûd*, la miséricorde principielle lui appartient par essence.

9. La miséricorde apparaît ici comme une expression de l'Identité Suprême. La fonction miséricordieuse est inséparable de l'Essence éternelle. C'est pourquoi il est dit et répété que la première chose à laquelle s'étend la miséricorde est la miséricorde elle-même. Dieu n'est ni le réceptacle de la miséricorde ni Celui qui transmet la miséricorde : Il est la miséricorde et la miséricorde est Lui. La miséricorde mentionne les êtres afin de s'actualiser par eux et en eux. Celui qui est le support d'une Théophanie essentielle peut être identifié par là à la source de la miséricorde universelle.[15]

---

12. Cf. *supra*, le commentaire du §2.
13. *La Niche des Lumières*, le treizième hadîth.
14. Cf. Cor.,42,11.
15. *Les sept Etendards*, p. 22 et 50-51.

22.

LE CHATON D'UNE SAGESSE INTIME DANS UN VERBE D'ILYÂS (ÉLIE)

1. Ilyâs, c'est Idrîs. C'était un prophète avant Nûh[1] ; Allâh l'a **exalté en un lieu élevé**[2]. Il demeure dans le coeur des Cieux planétaires qui est le Ciel du Soleil.

Puis, il[3] fut envoyé à la cité de Baalbek. Baal est le nom d'une idole[4] ; Bek désigne le souverain de cette cité. Cette idole appelée Baal était réservée au roi.

Ilyâs, qui est Idrîs[5], bénéficia d'une apparition[6] : la montagne nommée Liban - de *lubâna* qui signifie "besoin" - se fendit (libérant) un cheval de feu, et dont tout le harnachement était de feu. Lorsqu'il le vit, il le monta. Le désir le quitta alors. Il devint un (pur) intellect dépourvu de désir ; plus aucun attachement d'ordre individuel[7] ne subsista pour lui.

2. Dieu en lui était transcendance. Il réalisa ainsi la moitié de la Connaissance d'Allâh[8]. L'intellect, lorsqu'il s'isole et tire de la spéculation les sciences qu'il acquiert, connaît Allâh dans Sa transcendance, non dans Son immanence ; si (ensuite) Allâh lui confère la Connaissance au moyen de la théophanie, sa Connaissance d'Allâh devient parfaite : tantôt il considère Sa transcendance, tantôt Son immanence. Il voit la présence uni-

---

1. Jâmî rappelle que Nûh était un descendant d'Idrîs. Cette parenté reflète celle des Noms divins *Subbûh* et *Quddûs* qui qualifient les Sagesses correspondantes.
2. Cor.,*19,57*. Ce verset se rapporte à Idrîs.
3. Il s'agit, cette fois, de l'Ilyâs "historique", considéré ici comme une simple modalité temporelle du principe permanent désigné comme Idrîs.
4. Cf. Cor.,*37,125* où Baal est nommé par Ilyâs.
5. C'est-à-dire, selon Jâmî, "un Vivant nommé Idrîs", expression qui peut être rapprochée de ce que René Guénon a écrit, à la fin de son texte sur *Hermès*, au sujet de la "Citadelle solaire" envisagée comme "séjour des Immortels".
6. *Muththila la-hu* ; c'est-à-dire dans le "Monde de la similitude" (*âlam al-mithâl*) et des vérités subtiles. Ce qui est vu dans ce monde requiert nécessairement une interprétation (cf. *supra*, les chapitres 5 et 6).
7. Littéralement : "plus aucun d'entre ceux auxquels s'attachent les buts procédant de l'âme".
8. *Al-ma'rifa bi-Llâhi.*

verselle[9] de Dieu dans les formes naturelles et élémentaires ; il n'est plus de forme dont il ne voie l'essence divine.

C'est là la Connaissance complète qu'apportent les Lois révélées de la part d'Allâh ; grâce à elle, les (idées qui découlent des) facultés conjecturales exercent leur pouvoir[10]. C'est pourquoi ces facultés sont plus puissantes dans l'homme[11] que l'intellect. Celui qui fait usage de son intellect, si éminent que soit celui-ci, n'échappe pas au pouvoir qu'exercent sur lui la faculté conjecturale et la représentation imaginaire dans les domaines où il en fait usage.

3. La faculté conjecturale[12] est le souverain suprême dans cette Forme parfaite qui est celle de l'homme. Les Lois révélées ont recours à elle : elles affirment l'immanence et la transcendance ; elle introduisent l'immanence dans la transcendance au moyen de la faculté conjecturale, et la transcendance dans l'immanence au moyen de l'intellect. Le tout est lié au tout ; on ne peut, ni séparer la transcendance de l'immanence, ni l'immanence de la transcendance[13]. Le Très-Haut a dit : **Rien n'est comme Son semblable...**[14], proclamant ainsi à la fois la transcendance et l'immanence, **...et Il est Celui qui entend et qui voit**, ce qui est (une autre proclamation d') immanence. Ce verset est le plus significatif de ceux qui ont été révélés au sujet de la transcendance et pourtant, du fait (de la présence) du *kâf*, il n'est pas dépourvu (non plus d'une signification) d'immanence. Or Il est, de tous les savants, Celui qui Se connaît le mieux Lui-même ; et Il s'exprime à Son propre sujet uniquement de la manière que nous venons de mentionner.

---

9. *Sarayân al-Haqq.*
10. *Hakamat.* Austin lit *hukimat* (voie passive) et comprend que ces idées ou ces facultés sont déterminées par cette Connaissance, ce qui convient moins bien au contexte.
11. *Fî hâdhi-hi-n-nash'a* ; littéralement : "dans cette constitution (qui est nôtre)".
12. *Wahm.*
13. Cet enseignement a été exposé antérieurement à propos des Verbes de Nûh et d'Idrîs.
14. Cor.,*42*,11.

Il a dit aussi : **Gloire à la transcendance de ton Seigneur, le Seigneur de l'Inaccessibilité que ne peut atteindre ce qu'ils (Lui) attribuent**[15]. Ils Lui attribuent uniquement ce que leur confèrent leurs intellects. Il proclame Sa propre transcendance à l'égard de celle qu'ils Lui attribuent, parce qu'ils Le limitent par là[16] du fait de l'impuissance de l'intellect à saisir une chose de cet ordre.[17]

Toutes les Lois sacrées comportent ce qui relève du pouvoir de la faculté conjecturale ; elles ne dépouillent Dieu d'aucun attribut dans lequel Il Se manifeste[18] ; elles enseignent cela[19] et le mettent elles-mêmes en oeuvre. Les Communautés traditionnelles obtiennent leur science[20] de cette façon : Dieu leur confère la théophanie, de sorte qu'elles demeurent unies aux envoyés par (voie d') héritage et qu'elles s'expriment de la manière dont s'expriment **les envoyés d'Allâh Allâh sait mieux où placer Son Message**[21]. "Allâh sait mieux" comporte plusieurs interprétations[22] : d'après l'une (le second "Allâh") est l'attribut de (l'expression) "les envoyés d'Allâh"[23] ; d'après l'autre, il[24] est le sujet de "sait mieux où placer Son Message". Ces interprétations contiennent toutes deux une vérité principielle[25] ; c'est pourquoi nous avons parlé d'immanence dans la transcendance et de transcendance dans l'immanence.

---

15. Cor.,*37*,180.
16. Littéralement : par cette transcendance.
17. C'est-à-dire l'"interpénétration" de la transcendance et de l'immanence.
18. Même ceux qui paraissent entachés d'anthropomorphisme. Dans le texte attribué à Bâlî on lit *tazhuru* au lieu de *yazhuru,* mais il s'agit vraisemblablement d'une coquille.
19. *Ka-dhâ qâlat*.
20. Selon la lecture *'alimat* adoptée dans les commentaires de Jandî, Jâmî et Bâlî. Les autres versions proposent plutôt *'amilat* et l'on traduit alors "oeuvrent en conséquence".
21. Cor.,*6*,124.
22. *Muwajjah.* Littéralement : plusieurs aspects.
23. C'est la fameuse *ishâra* contenue dans le seul verset où le Nom "Allâh" est répété deux fois de suite ; cf. *Marie en Islam,* p. 70-71.
24. C'est-à-dire le second "Allâh".
25. La première se rapporte à l'immanence, la seconde à la transcendance.

4. Ceci étant bien établi, nous relâchons les voiles protecteurs[26], nous laissons tomber les écrans sur l'oeil du critique et de celui qui suit aveuglément[27], bien qu'ils fassent partie eux-mêmes des formes dans lesquelles Dieu Se manifeste théophaniquement. S'il nous a été néanmoins ordonné d'user du voile protecteur, c'est afin qu'apparaisse la hiérarchie des prédispositions principielles correspondant à ces formes ; et (qu'il apparaisse) que Celui qui Se manifeste dans une forme est régi par la prédisposition de celle-ci, de sorte qu'on Lui impute[28] (uniquement) ce que confèrent l'aspect principiel de cette forme ainsi que ses implications. Il ne peut en être autrement.

5. A l'exemple de celui qui voit Dieu dans son sommeil ; qui ne nie, ni cette vision, ni[29] que Dieu est sans nul doute l'essence de ce qu'il voit : les implications et les aspects principiels de la forme dans laquelle Il S'est manifesté[30] dans le sommeil accompagnent ce qu'il a vu[31]. Puis, cette forme est interprétée, c'est-à-dire que l'on va "au-delà" pour aboutir à autre chose qui implique une transcendance relevant de l'intellect. Cependant,

---

26. Après les avoir levés un moment du fait de l'interprétation hardie donnée par voie d'indication subtile (*ishâra*).

27. *Al-muntaqid wa-l-mu'taqid.* Le premier rejette les interprétations ésotériques des Saints au nom de la raison et refuse de considérer l'immanence ; le second les rejette au nom de l'apparence du texte et refuse de considérer la transcendance véritable.

28. *Nusibat.* Jâmî admet aussi la lecture *nasabat* avec *isti'dâd* pour sujet : "de sorte que la prédisposition Lui impute uniquement ce que confère l'aspect principiel...".

29. Selon Jâmî, la construction diffère légèrement selon que l'on lit *inna-hu* (la suite de la phrase se rattache alors à "nie") ou *anna-hu* (la suite de la phrase se rattache alors à "vision").

30. Littéralement : les implications de cette forme ainsi que ses aspects principiels en quoi (ces implications, cette forme ou ces aspects) Il S'est manifesté.

31. *Tattabi'u-hu* ; littéralement : le suivent. Si l'on considère que le pronom de rappel *hu* se rapporte à "ce qu'il voit", on traduit par "accompagnent ce qu'il a vu". Selon Austin, il se rapporte plutôt à celui qui voit, c'est-à-dire au dormeur. Selon Bâlî, il se rapporte à Dieu ; on comprend alors que la forme dans laquelle Il S'est manifesté Le suit, car la manifestation suit son principe. La forme *yattabi'u-hu* que l'on trouve dans les textes de Jandî et de Qâchânî n'est pas expliquée dans leurs commentaires et nous paraît difficilement compréhensible.

si celui qui l'interprète possède intuition ou[32] foi, il n'"ira pas au-delà" uniquement pour (atteindre) la transcendance ; il donnera plutôt à cette forme son droit (à la fois) du point de vue de la transcendance[33] et du point de vue de ce en quoi elle est manifestée.

"Allâh"[34] est, selon la réalité véritable, une expression (qu'il convient d'interpréter)[35] pour celui qui comprend l'indication subtile.

6. L'esprit de cette Sagesse[36] et son "joyau"[37] est que la réalité[38] se divise en deux expressions (corrélatives) : celui qui "produit l'effet" et celui qui le "subit"[39]. Le premier, à tous points de vue, en tout état et en toute Dignité, c'est Allâh ; le second, à tous points de vue, en tout état et en toute Dignité, c'est le monde.

Si un événement spirituel surgit[40], relie toute chose au principe qui lui correspond, car ce qui survient est toujours et né-

---

32. *Aw* et non *wa* comme l'indiquent erronément certaines versions (Qâchânî, Afîfî). Allusion à Cor.,*50*,37 : l'intuition dont il s'agit est celle du coeur, opposé ici à l'intellect.
33. *Min at-tanzîh*. La version *fî-t-tanzîh* qui se trouve chez Afîfî sans aucune indication de variante est certainement une erreur.
34. Dans cette phrase, l'"indication subtile" (*ishâra*) vise l'expression "*rusul Allâh Allâh*" mentionnée au §3, et le terme "Allâh" doit être interprété en conséquence. Cependant, quelques commentateurs le comprennent dans son sens habituel de "Nom synthétique".
35. *'Ibâra*. La nuance "qu'il convient d'interpréter" nous paraît impliquée par le contexte où le verbe *'abbara* (interpréter) figure à deux reprises.
36. Par référence au manuscrit qu'il consulte et dont l'autorité découle du fait qu'il a été vérifié par Ibn Arabî lui-même, Jâmî adopte, seul contre tous, la lecture *mas'ala* (question) au lieu de *hikma* (sagesse).
37. *Fass* ; littéralement : "chaton" (c'est le singulier de *fusûs*). Ce passage donne une indication sur le sens de ce mot, qui peut être appliquée à l'ensemble de l'ouvrage.
38. *Amr*. Jâmî comprend "*amr al-wujûd*", c'est-à-dire : la réalité manifestée (*amr*) en tant qu'elle se rapporte à la Réalité divine (*wujûd*).
39. Respectivement *al-mu'aththir* et *al-mu'aththar fî-hi*. Selon Jâmî, ce développement concerne le point de doctrine évoqué à la fin du §4.
40. *Warada*. Il s'agit en l'occurrence d'un événement d'origine divine impliquant la distinction énoncée dans le premier alinéa. Par référence au §5, Bâlî comprend qu'il s'agit d'une manifestation divine dans le sommeil sous une forme subtile.

cessairement la conséquence d'un principe[41] ; par exemple, l'amour divin qui dérive des oeuvres surérogatoires accomplies par le serviteur[42] : il y a là un effet produit[43] par l'agent sur celui qui le subit. De même[44], Dieu est l'ouïe du serviteur, sa vue et (l'ensemble de) ses facultés comme conséquence de cet amour : c'est là un effet établi (traditionnellement) et que tu ne peux[45] mettre en doute si tu es croyant, car il est confirmé par la Loi sacrée.

Quant à l'intellect sain[46], ou bien il bénéficie d'une théophanie dans un réceptacle naturel et il a la connaissance de ce que nous disons, ou bien il s'agit d'un croyant soumis et il y croit de la manière rapportée dans le *Sahîh*[47] ; mais nécessairement[48] la faculté conjecturale exercera son pouvoir souverain[49] sur l'être doué d'intellect qui recherche ce que Dieu a communiqué dans cette forme[50], puisqu'il est croyant.[51]

Celui qui n'est pas croyant énoncera son jugement sur la faculté conjecturale (en étant lui-même) sous l'emprise de cette faculté et s'imaginera, en usant de la spéculation rationnelle, qu'il est tout à fait impossible d'appliquer à Allâh ce qu'a conféré cette théophanie (manifestée) en songe. En cela, il demeure

41. Littéralement : la branche provenant d'un tronc.
42. Selon le hadîth qudsî constamment reproduit dans les *Fusûs* ; cf. *supra*, p.56, n.81.
43. Littéralement : "placé entre".
44. C'est-à-dire selon le même hadîth.
45. Si l'on suit la lecture *lâ taqdiru*. Afîfî adopte la variante *lâ yuqdaru* (que l'on ne peut), suivie par Austin.
46. Celui qui, préservé de tout défaut, est demeuré dans la *Fitra* primordiale.
47. De Bukhârî. Recueil de hadîths où figure celui qui a été cité plus haut.
48. Bâlî comprend : "dans un cas comme dans l'autre".
49. *Sultân*.
50. Par référence au contenu des deux alinéas précédents, Nâbulusî, suivi par Austin, comprend qu'il s'agit de la forme humaine telle qu'elle est évoquée par le hadîth cité. Qâchânî et Bâlî se réfèrent plutôt au §5 et comprennent qu'il s'agit de la forme vue en songe par le dormeur. Les commentaires de Jandî, de Jâmî et de Ismâ'îl Haqqî vont également dans ce sens.
51. Bâlî comprend, toujours par référence au début du §5, "puisqu'il ajoute foi à la vision qu'il a eue en songe".

sous l'emprise de l'illusion[52] sans s'en apercevoir, car il est oublieux de lui-même.[53]

A cet aspect[54] se rattache aussi la Parole du Très-Haut : **Adressez-Moi des demandes, Je vous répondrai**[55] ; et Sa Parole : **Si Mon serviteur t'interroge à Mon sujet, en vérité Je suis Proche, Je réponds à la demande du demandeur lorsqu'il Me l'adresse**[56]. En effet, Il ne peut répondre que s'il y a quelqu'un qui Lui demande[57], bien que Celui qui demande soit l'essence même de Celui qui répond. La différence des formes - et il y en a ici deux sans aucun doute - n'implique aucune contradiction.

7. Toutes ces formes sont ce que sont ses membres pour Zayd. Il est évident que Zayd est une personne unique[58] et que la forme de sa main n'est pas celle de son pied, ni de sa tête, ni de son oeil, ni de son sourcil. Il est donc multiple et unique ; multiple par les formes et unique par l'être.

De même pour l'homme : son être (spécifique) est unique sans aucun doute ; et pourtant il est indubitable aussi que 'Umar n'est pas Zayd, ni Khâlid ni Ja'far ; et que les personnes qui appartiennent à cet être unique sont innombrables dans l'existence[59]. Bien que cet être soit unique, (l'homme) est mul-

---

52. *Wahm.* Toute l'ambiguïté du terme apparaît ici, puisqu'auparavant il a constamment été employé dans le sens favorable de "faculté conjecturale". Le sens défavorable retenu dans ce passage s'impose du fait qu'il s'agit d'un être qui ne possède ni dévoilement intuitif ni foi.
53. Et des limitations inhérentes à son individualité, de sorte qu'il conditionne l'Etre divin par la façon même dont il conçoit Sa transcendance !
54. Il s'agit de la distinction évoquée dans le premier alinéa du §6.
55. Cor.,40,60.
56. Cor.,2,186.
57. Le texte fait difficulté. La version *illa idhâ kâna man yad'u-Hu,* adoptée par Afîfî et traduite ici, nous paraît la plus conforme au contexte. Afîfî signale une variante où les mots *man yad'u-Hu* sont absents mais qui sous-entend, selon lui, la même signification. En revanche, Jandî ajoute *ghayru-Hu* et l'on comprend : "Il ne peut répondre que s'il y a quelqu'un d'autre que Lui pour Lui demander" ; et Nâbulusî le mot *Huwa* : *illa idhâ kâna Huwa man yad'u-Hu,* ce qui donne : "sauf si c'est Lui-même qui S'adresse des demandes".
58. Littéralement : il est connu que Zayd est une réalité unique personnelle.
59. Littéralement : quant à l'existence (*wujûdan*).

tiple par les formes (qui composent son individualité) et les personnes (qui font partie de son espèce).

Si tu es croyant, tu sais également avec certitude que Dieu Lui-même Se manifestera théophaniquement au Jour de la Résurrection dans une forme où Il sera reconnu, puis Il changera dans une autre où il sera méconnu, puis Il la quittera pour une troisième où Il sera reconnu (à nouveau)[60] ; or c'est Lui, et Lui seul, qui Se manifeste ainsi en toute forme bien que, à l'évidence, une forme ne soit pas l'autre.

8. L'Etre unique est comme un miroir : si celui qui le regarde y voit la forme de sa propre conviction[61] au sujet d'Allâh, il la reconnaît et l'agrée ; s'il arrive qu'il y voie la conviction d'un autre, il la rejette ; de la même manière qu'il peut voir dans le miroir sa propre forme et celle d'un autre.

Le miroir est un être unique, mais de multiples formes sont vues par celui qui (le) regarde. Aucune de ces formes ne fait corps avec[62] le miroir ; cependant celui-ci produit un effet sur elles sous un certain aspect, même s'il n'en produit pas sous un autre. Son effet propre consiste à renvoyer une image[63] dont l'apparence a été modifiée : rendue plus petite ou plus grande, plus haute ou plus large. Le miroir produit un effet sur les dimensions (de l'image) ; c'est à lui[64] que cet (effet) revient. Ces changements en son sein[65] sont causés uniquement par les dimensions différentes des miroirs.

Considère, suivant cet exemple, un seul de ces miroirs, non l'ensemble[66] : c'est (l'image de) ton regard sur Lui en tant qu'Es-

60. Allusion à une donnée traditionnelle à laquelle le Cheikh a déjà fait allusion antérieurement ; cf. supra, p. 278, 290-291.

61. *I'tiqâdi-hi.* Ce mot a été employé dans le chapitre sur Shu'ayb avec le sens de "credo", "profession de foi" ; cf. *supra*, p. 321.

62. *Jumlatan wâhidatan* ; littéralement : aucune de ces formes n'est dans le miroir en un ensemble unique.

63. *Sûra*, traduit jusqu'ici par "forme".

64. Sous-entendu : et non à l'image.

65. Selon Nâbulusî, il faut comprendre "au sein de l'Etre unique".

66. Il n'y a aucun désaccord sur ce sens, mais Jâmî affirme, par référence à son manuscrit (cf. *supra*, note 36), qu'il faut lire *lâ yanzur al-jamâ'ata* et non *lâ tanzur.* Cette lecture est adoptée aussi dans le commentaire de Jandî.

sence ; à ce point de vue, Il est **indépendant des mondes**[67]. (En revanche, si tu Le regardes) au point de vue des Noms divins, à ce moment Il est (une multitude de) miroirs. Quel que soit le Nom divin dans lequel toi même tu te considères - ou dans lequel se considère un être quelconque[68] - seul apparaîtra à celui qui regarde l'aspect principiel correspondant à ce Nom. C'est ainsi qu'est la réalité (véritable), si tu comprends (bien).

9. N'éprouve donc[69] ni anxiété ni crainte ! Allâh aime le courage, ne serait-ce que pour tuer un serpent[70]. Ce serpent n'est autre que ton âme.

Le serpent est un serpent en lui-même[71] par sa forme (archétypale) et la réalité principielle (qu'il manifeste). Or, une chose n'est pas tuée en elle-même ; même si sa forme (extérieure) disparaît du (monde) sensible, sa définition la maintient et l'imagination ne la fait pas disparaître. S'il en est ainsi, c'est là que réside la sauvegarde des êtres, l'invincibilité[72] et l'inviolabilité. Tu n'as pas le pouvoir de faire disparaître les définitions (principielles) ; y a-t-il une invincibilité plus grande que celle-là ? Tu imagines, dans ton illusion[73], que tu as tué ! Alors que l'intellect (illuminé) et la faculté conjecturale te montrent[74] que la forme ne cesse pas d'être existenciée au degré de la dé-

---

67. Expression coranique.
68. *Aw man nazara* ; littéralement : ou quelqu'un considère. Le texte est elliptique et requiert un sous-entendu. On peut comprendre : "(ou tu considères) celui (autre que toi) qui (s'y) regarde" (Nâbulusî) ; ou encore : "ou regarde quiconque regarde" (Jâmî).
69. On peut considérer que les mots "si tu comprends bien" introduisent en réalité ce paragraphe : "Si tu comprends bien cela, n'éprouve ni anxiété ni crainte".
70. Allusion au hadîth prophétique : "Dieu aime le courage, ne serait-ce que pour tuer un serpent".
71. On peut sous-entendre : "Ce n'est pas de toi que dépend sa réalité archétypale", ou comprendre que la définition du serpent comporte une forme et une réalité principielle.
72. *'Izza*. On pourrait traduire aussi par "la gloire" ou "la puissance".
73. *Bi-l-wahm*.
74. Littéralement : "Alors que, selon l'intellect et la faculté conjecturale (*wahm*), la forme ne cesse pas, etc.". Dans la même phrase (en arabe), le terme *wahm* est pris successivement dans un sens favorable et dans un sens défavorable.

finition[75]. La preuve en est dans le verset **Et tu n'as pas lancé, lorsque tu as lancé, mais c'est Allâh qui a lancé**[76]. L'oeil ne percevait pourtant que la Forme muhammadienne à laquelle le lancement se rapportait de manière évidente dans le domaine sensible. Néanmoins Allâh nia tout d'abord cette attribution qui Lui était faite ; puis, au milieu (de Son discours), Il la confirma ; puis, Il rectifia à nouveau (en déclarant) qu'Allâh était Celui qui avait lancé dans la Forme muhammadienne. La foi sur ce point s'impose.

Considère, ici encore, ce que "produit l'effet" ; au point de faire descendre Dieu dans la Forme muhammadienne ! Et Dieu Lui-même en informe Ses serviteurs ! Ce n'est pas l'un d'entre nous qui dit cela de Lui ; c'est Lui qui dit cela de Lui-même ! Et ce qu'Il dit[77] est vrai ; et la foi en ce qu'Il dit est obligatoire, que tu saisisses ou non la science de ce qu'Il a dit, que tu sois un savant (véritable) ou un musulman croyant.[78]

10. Une des choses qui te montrent la faiblesse de la spéculation intellectuelle lorsqu'elle se limite à la réflexion[79] est que l'intellect juge que la cause[80] ne peut être causée par celui dont elle est la cause ; tel est, à l'évidence, le jugement de l'intellect. La science de la théophanie affirme l'inverse[81], à savoir que la cause est causée par celui dont elle est la cause.

Le jugement de l'intellect est vrai s'il s'accompagne de finesse[82] dans la spéculation. Le plus loin où il puisse parvenir est de dire, lorsqu'il voit que la réalité diffère des conclusions

---

75. Littéralement : dans la définition. Il ne s'agit pas de la définition logique de la forme, mais de sa définition métaphysique en tant qu'elle est une "essence immuable" distincte au sein de l'Essence divine.
76. Cor.,*8*,17.
77. Littéralement : "Son information".
78. La véhémence de ce passage mérite d'être soulignée. Le Cheikh veut attirer l'attention du lecteur sur les implications métaphysiques du verset, du fait de leur évidence et de leur portée. Les derniers mots contiennent également une allusion à Cor.,*50*,37 ; cf. *supra*, n.32.
79. Littéralement : au point de vue de sa réflexion.
80. *'Illa*.
81. Littéralement : "dans la science de la théophanie, il y a uniquement ceci, à savoir, etc.".

amenées par la démonstration spéculative : "l'Etre, une fois établi qu'il est un dans la multiplicité (des formes), apparaît dans une d'entre elles comme la cause d'un aspect quelconque. Il ne peut être causé par cet aspect alors qu'il en est la cause ; cependant le statut (découlant de la relation causale) se déplace du fait qu'il se déplace (lui-même) d'une forme à l'autre, de sorte que (à ce point de vue) il est causé par ce qui a été causé par lui ; ce dont il est la cause devient sa cause à son tour". Telle est la limite extrême que l'intellect peut atteindre quand il voit la réalité telle qu'elle est, et qu'il ne s'en tient pas à la spéculation rationnelle.

S'il en est ainsi pour ce qui est de la causalité, que penser de l'extension de la spéculation intellectuelle à des sujets moins étroits ?[83] En effet, il n'est pas d'intellect supérieur à celui des envoyés - que les Grâces d'Allâh soient sur eux ![84] Ils communiquent des enseignements d'ordre métaphysique[85] ; ils confirment ainsi ce que l'intellect a établi tout en ajoutant ce que l'intellect est incapable de saisir à lui seul et qu'il déclare fondamentalement impossible : l'intellect en reconnaît la vérité au moment où la théophanie s'opère, mais ensuite, quand il est (à nouveau) réduit à lui-même, il est dans la perplexité au sujet de ce qu'il a vu. S'il est le serviteur d'un Seigneur[86], l'intellect s'en remet à Lui ; en revanche, s'il est le serviteur de la spéculation, l'intellect livre Dieu à son propre jugement.

Toutefois, ceci ne peut se produire qu'aussi longtemps qu'il[87] demeure dans la condition de ce monde, voilé, en ce monde, à l'égard de la vie future. En effet, les Connaissants

---

82. *Tahrîr*. Bâlî adopte la variante *taharruz* et l'on comprend alors : "s'il prend garde à se préserver (de la faculté réflexive) dans la spéculation".
83. Cette extension est illégitime car la métaphysique traditionnelle n'est pas d'ordre spéculatif ; elle échappe, par essence, à la compétence de l'intellect.
84. Leur intellect n'est pas entravé par les limitations de la faculté réflexive mais illuminé par l'Inspiration divine.
85. Littéralement : "ils communiquent ce qu'ils communiquent en fait d'information en provenance du côté divin".
86. C'est-à-dire de l'aspect principiel qui le concerne en propre.
87. C'est-à-dire le bénéficiaire d'une théophanie quand il est réduit à lui-même.

véritables apparaissent[88] en ce monde comme s'ils en revêtaient la forme, du fait qu'ils subissent ses lois ; mais, intérieurement, Allâh le Très-Haut les a déjà transportés dans les conditions de la vie future ; il en est nécessairement ainsi[89]. Leur forme (réelle) est ignorée, sauf de celui dont Allâh a ouvert[90] le regard subtil, de sorte qu'il la perçoit.

Il n'est aucun Connaissant par Allâh qui ne soit dans les conditions de la vie future en tant qu'il bénéficie de la théophanie divine[91]. Il a connu en ce monde le Rassemblement[92] ; il a été ressuscité dans sa tombe[93] ; il voit ce que vous ne voyez pas ; il contemple ce que vous ne contemplez pas. C'est une sollicitude providentielle d'Allâh à l'égard de certains de Ses serviteurs.

11. Celui qui comprend vraiment cette Sagesse d'"Ilyâs-Idrîs" qu'Allâh a manifesté dans une double condition (existentielle) - puisqu'il était prophète avant Nûh, qu'il a été élevé ensuite (au quatrième Ciel), puis qu'il en est descendu avec qualité d'envoyé de sorte qu'Allâh a réuni pour lui les deux fonctions[94] - , que celui-là descende, quitte le pouvoir de son intellect et retourne à son désir passionnel, qu'il devienne un animal sans restriction jusqu'à ce qu'il reçoive le dévoilement intuitif dont toute bête est pourvue à l'exception des deux catégories d'"êtres lourds"[95] : il saura alors qu'il a (pleinement) réalisé son animalité.

Le signe de sa réalisation sera double. Le premier est ce dévoilement même : il voit qui est châtié dans sa tombe et qui est dans la grâce ; il voit le mort vivant, le muet qui parle, celui qui

---

88. *Yazharûna.* Dans le commentaire de Nâbulusî, on trouve *yanzurûna*, mais il s'agit d'une coquille.
89. Sinon ils ne seraient pas des Connaissants.
90. Littéralement : découvert.
91. Le pléonasme n'est qu'apparent, car il s'agit ici de la Théophanie par excellence, ou "Théophanie essentielle"; cf. *supra*, p.316, n.21.
92. Sous-entendu : du Jour de la Résurrection.
93. C'est-à-dire, selon Jâmî, dans son corps.
94. Celle de prophète et celle d'envoyé.
95. Les hommes et les jinns.

est assis qui marche. Le second signe est qu'il devient muet : même s'il voulait parler de ce qu'il voit, il en serait incapable. C'est alors qu'il réalise son animalité. Nous avions un disciple qui venait d'obtenir ce dévoilement intuitif, sauf que le mutisme ne le préservait pas[96] de sorte qu'il ne réalisa pas (vraiment) son animalité.

Lorsqu'Allâh m'eut établi à cette Station initiatique, je réalisai mon animalité d'une manière totale. Je voyais. J'avais le désir de parler de ce dont j'avais la vision directe, et je ne le pouvais pas. Il n'y avait plus aucune différence entre moi et les muets qui ne peuvent parler[97].

Lorsqu'il[98] réalise ce que nous avons mentionné, il se transporte[99] là où il est un pur intellect dépourvu de "matière" naturelle[100] : il contemple les réalités (informelles)[101] qui sont les principes des formes manifestées dans l'ordre naturel[102] ; il connaît par là l'origine de ce qui régit extérieurement ces formes ; il en a la science et le goût initiatique. S'il lui est dévoilé alors que la Nature (primordiale) est identique au Souffle du Tout-Miséricordieux, **il aura certes reçu un bien immense**[103] ; par contre, s'il ne dépasse pas en cela[104] la mesure de ce que nous avons mentionné[105], cela suffit (tout de même) pour que la Connaissance (d'Allâh) régisse son intellect. Dès lors il sera compté parmi les Connaissants et obtiendra le goût initiatique (du verset) **Vous ne les avez pas tués, mais c'est Allâh qui les**

---

96. *Lam yahfaz 'alay-hi al-kharas* ; *'alâ* introduit une nuance de vigilance à l'encontre de celui qui serait tenté de parler.
97. Littéralement : qui ne parlent pas.
98. Celui qui est descendu tout d'abord vers son désir passionnel.
99. En quittant la Station initiatique de l'animalité.
100. *Mâddatin tabî'îyyatin* pourrait être traduit aussi par "dépourvue d'étendue relevant de l'ordre de la nature", c'est-à-dire corporelle ou subtile.
101. Nâbulusî commente au moyen du terme *malakûtiyya* (angéliques).
102. Littéralement : qui sont les principes de ce qui est manifesté dans les formes de la nature.
103. Cor., *2*,269.
104. *Ma'a-hu* ; on peut comprendre : "avec le pur intellect (auquel il n'est identifié)" (Nâbulusî), ou "avec ce dévoilement" (Bâlî), ou "avec le mutisme" (Jâmî).
105. C'est-à-dire la contemplation des réalité informelles.

a tués[106], alors que seuls les ont tués le fer, celui qui a porté le coup et Celui qui a créé ces formes ; c'est la réunion de cet ensemble qui actualise le fait de tuer ou de lancer[107]. Il contemplera les choses (à la fois) dans leur principe et dans leur forme, de sorte qu'il obtiendra la Connaissance complète[108]. Si, en outre, il contemple le Souffle, il obtient la perfection[109]. Il ne voit plus qu'Allâh en tout ce qu'il voit ; il voit que "celui qui voit" est identique à "ce qui est vu".

Cette mesure suffit.

Allâh est Celui qui donne la réussite, le Guide.

106.Cor.,*8*,17.

107.Allusion à la suite du verset **...et tu n'as pas lancé lorsque tu as lancé** qui a déjà été citée au §9.

108.Littéralement : de sorte qu'il est complet (dans sa Connaissance), mais sans avoir atteint la perfection.

109.Littéralement : en plus de la complétude, il est parfait.

COMMENTAIRE

Ilyâs fait partie, avec Idrîs, 'Isâ et Khidr, "des quatre prophètes que la tradition islamique générale reconnaît comme n'ayant pas été atteints par la mort corporelle... Ces êtres, ou plutôt ces fonctions, sont les Piliers de la Tradition Pure qui est évidemment la Tradition primordiale et universelle avec laquelle l'Islam s'identifie en son essence"[1] .

Dans ce chapitre, la référence implicite à la Tradition primordiale est indiquée à la fois par l'assimilation d'Ilyâs à Idrîs, que le Cheikh al-Akbar désigne par ailleurs comme "le Pôle du Monde humain" (*Qutb-l-'âlam al-insânî*), et par la qualification de *înâsiyya* (intime) attribuée à la présente Sagesse. En effet, il s'agit de l'"intimité" entre Dieu et l'Homme qui fait apparaître celui-ci comme le "Pontife" ou l'"Isthme" (*barzakh*) rattachant le domaine de la manifestation individuelle dont il est le centre à son Principe divin universel. C'est pourquoi la racine du terme *uns* (intimité) est généralement considérée comme étant aussi celle de l'Homme (*insân*)[2] . Dans son commentaire[3] , Nâbulusî écrit : "*Insân* dérive de *uns* du fait que (dans l'Homme) le monde spirituel l'emporte sur le monde corporel. Grâce à lui, le monde corporel cesse d'être isolé (et abandonné)[4] . Chez les êtres autres que l'Homme, ce n'est pas le monde spirituel qui do-

---

1. Cf. M. Vâlsan, *Les derniers hauts grades de l'Ecossisme*, dans *Etudes Traditionnelles*, 1953, p. 167. Notre regretté Maître ajoutait : "Si ces fonctions primordiales sont désignées ainsi par des prophètes qui ne sont apparus que dans le cours du cycle humain actuel, ce n'est là chez le Cheikh al-Akbar, qu'une façon d'appuyer, par des faits reconnus par la tradition islamique en général, l'affirmation de l'existence d'un Centre suprême hors de la forme particulière de l'Islam et au-dessus du centre spirituel islamique."
2. Cette interprétation du mot *insân* exprime un symbolisme axial. Une autre explication rapporte ce mot à la racine *n - s - y* qui a le sens fondamental d'"oubli", ce qui exprime, tout au contraire, un symbolisme de "descente cyclique".
3. Cf. vol. 1 , p. 57.
4. *Wahsha*, terme qui s'oppose à *uns*. L'intimité spirituelle comporte une nuance de familiarité et de douceur ; au contraire, l'isolement évoqué par *wahsha* véhicule les idées de "solitude désertique" et d'"anxiété".

mine : ce sont les animaux[5] ". Cette interprétation est reprise par la plupart des commentateurs qui considèrent qu'il s'agit, soit d'une intimité spéciale d'Ilyâs avec le monde spirituel du fait de sa qualité ascétique et de l'extinction de ses désirs, soit d'une intimité conjointe tant avec le monde corporel qu'avec le monde spirituel. Cependant certains d'entre eux, notamment Jandî et Jâmî, considèrent plutôt qu'il s'agit d'une intimité liée à la vision du cheval de feu, par analogie avec celle que Mûsâ connut au Buisson Ardent, au sujet de laquelle il est dit dans le Coran : **En vérité, j'ai aperçu (*ânastu*) un feu**[6] . Le terme *ânastu* est interprété dans le sens d'une vision claire ou comportant une certaine intimité avec l'objet regardé.[7] Comme le feu est le symbole de la manifestation subtile, l'intimité est comprise alors comme la réalisation, par l'être humain, de son "individualité intégrale" qui lui permet d'accéder aux états supra-formels. Dans cette perspective, Jandî définit la Sagesse d'Ilyâs comme étant celle de "l'unité dans la multiplicité dans une forme ignée".

Plus directement que tout autre, ce chapitre traite de la réalisation initiatique d'un point de vue "technique", et cela selon une perspective que l'on peut qualifier d'"hermétique". En effet, si Ilyâs est identifié à Idrîs, celui-ci, peut, à son tour, être identifié à Hermès. Par rapport à la fonction centrale et polaire d'Idrîs, Khidr et Ilyâs représentent un couple de complémentaires qu'Ibn Arabî, dans son *Kitâb al-istilâhât*, met en correspondance respectivement avec les notions de *bast* (aise, détente) et de *qabd* (contraction). Ces deux termes désignent précisément, dans le *Tasawwuf*, le *solve et coagula* hermétique, formule dont René Guénon disait qu'« elle est regardée comme contenant d'une certaine façon tout le secret du "Grand Oeuvre", en tant que celui-ci reproduit le processus de la manifestation universelle,

---

5. C'est-à-dire : ces êtres sont les êtres "animés" au sens large. La relation entre les animaux et la notion de *wahsha* est évoquée par le verset : **(Lorsque) les bêtes sauvages (*wuhûsh*) seront rassemblées (au Jour de la Résurrection)** (Cor.,*81*,5). Dans le présent contexte, il s'agit de tous les êtres qui n'ont pas à charge la fonction axiale dévolue à Adam.
6. Cor.,*20*,10 ; *ânastu* est de la même racine que *uns*.
7. C'est aussi une vision attribuée à l'*insân al-'ayn*, c'est-à-dire à la pupille de l'oeil qui est un symbole du Califat humain (cf. *supra*, p.46-47). Ceci confirme que la "vision intime" du feu peut être considérée comme une désignation de la réalisation des Petits Mystères, impliquant notamment une maîtrise de l'homme sur les jinns (êtres de feu).

avec ces deux phases inverses »[8]. De plus, alors que, dans les premiers chapitres des *Fusûs*, la transcendance (*tanzîh*) et l'immanence (*tashbîh*) étaient considérées sous leur aspect métaphysique comme caractéristiques des Sagesses attribuées à Nûh et à Idrîs, l'enseignement donné ici prend appui sur un autre couple de termes complémentaires qui reflète le premier à l'intérieur du microcosme humain, celui d'*al-'aql* (l'intellect) et d'*al-wahm* (la faculté conjecturale)[9]. On relève également que le "courant descendant de la force cosmique"[10] est évoqué au premier alinéa du paragraphe 11 où il est recommandé à "celui qui comprend vraiment cette Sagesse d'Ilyâs-Idrîs" de "descendre en retournant à son désir passionnel de manière à devenir un animal sans restriction"[11] tandis que le courant ascendant complémentaire est décrit à l'alinéa 4 comme une phase subséquente de la réalisation où l'être "se transporte là où il est un pur intellect dépourvu de toute matière naturelle et où il contemple les réalités informelles". Enfin, le symbolisme du serpent utilisé au paragraphe 9 pour désigner l'âme individuelle peut être rapproché du celui du Caducée, ce qui achève de justifier le caractère proprement "hermétique" de la réalisation initiatique dont il est question ici.

Pour autant, la doctrine exposée dans ce chapitre ne pourrait en aucune façon être qualifiée de cosmologique, car il s'agit, comme dans tous les autres chapitres des *Fusûs*, d'un enseignement purement métaphysique[12]. Tout ce que l'on peut dire, c'est que les aspects principiels développés ici concernent plus spécialement l'her-

---

8. *La Grande Triade*, chap. VI.
9. Burckhardt rend ce terme par "imagination active".
10. *Ibid*.
11. Ce qui est une manière d'exprimer l'enseignement contenu dans la fameuse devise de l'hermétisme occidental : *Visita Inferiora* (plutôt que *Interiora*) *Terrae Rectificando Invenies Occultam Lapidam* (V.I.T.R.I.O.L.).
12. La définition de Jandî que nous avons citée plus haut suffit à le montrer. En revanche, l'identification akbarienne de Khidr au *bast* et d'Ilyâs au *qabd*, caractéristique de l'Art Royal, est insuffisante pour expliquer la qualification de la présente Sagesse. Dans le chapitre 240 des *Futûhât*, Ibn Arabî définit *al-uns* (l'intimité) au moyen du terme *mubâsata* (de la même racine que *bast*) qui signifie "familiarité". On constate donc que la Sagesse d'Ilyâs est qualifiée ici au moyen d'un attribut qui, dans le *Kitâb al-istilâhât*, est présenté comme la "définition" de Khidr ; ce qui s'explique, une fois encore, par le fait que, selon la doctrine suprême exposée dans les *Fusûs*, il s'agit toujours et uniquement, quelles que soient les appellations utilisées, du "Verbe Universel résidant au centre du Monde humain" (cf. M. Vâlsan, *ibid*., p. 168).

métisme de la même manière que certains de ceux considérés dans le chapitre sur Yûnus se rapportaient à l'art de bâtir, et par conséquent à la Franc-Maçonnerie. Rappelons, du reste, que, selon René Guénon, « *Hermès* était considéré par les Grecs comme identique au *Toth* égyptien ; ceci présente d'ailleurs cette doctrine comme essentiellement dérivée d'un enseignement sacerdotal, car *Toth*, dans son rôle de conservateur et de transmetteur de la tradition, n'est pas autre chose que la représentation même de l'antique sacerdoce égyptien, ou plutôt, pour parler plus exactement, du principe d'inspiration "suprahumaine" dont celui-ci tenait son autorité et au nom duquel il formulait et communiquait la connaissance initiatique »[13]. C'est précisément de ce "principe d'inspiration suprahumaine" que procède l'enseignement donné dans le présent chapitre par le Cheikh al-Akbar.

Nous ajouterons à ceci que la fonction spéciale d'Elie d'être le "Maître caché" du Judaïsme - fonction que la destruction finale du Temple de Jérusalem a rendue encore plus importante et significative - s'explique notamment par le fait que l'"antique sacerdoce égyptien", représenté par "Hermès-Idrîs", fut chargé de l'instruction première de Moïse. Le fait que ce Maître caché, auquel le Coran fait allusion sans le nommer[14], soit identifié par la tradition islamique à Khidr confirme que celui-ci, comme Ilyâs, est la représentation d'un principe unique que le Coran appelle **le Vivant qui ne meurt pas**[15] car sa demeure n'est autre que le Centre Suprême.

Cette dernière remarque introduit les aspects cycliques de la fonction d'Ilyâs qu'Ibn Arabî évoque au début de son texte.

1. L'assimilation d'Ilyâs à Idrîs est traditionnelle et remonte à Ibn Abbâs. Elle paraît incompatible avec les données coraniques : le passage où il est dit : **En vérité, Ilyâs est d'entre ceux qui furent envoyés. Il a dit à son peuple : "N'avez-vous pas la crainte pieuse ? Invoquez-vous Baal ?"**[16] qui se rapporte à l'Elie "historique" ainsi que le verset qui, "**parmi ceux qui font partie de la descendance de Noé**", énumère **Zakariyyâ, Yahyâ, 'Isâ et Ilyâs**[17]. Cette incompatibi-

---

13. *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLI.
14. Cf. Cor.,*18*,65
15. Cor.,*25*,58.
16. Cor.,*37*,123-125.
17. Cor.,*6*,85.

lité confirme qu'il ne s'agit pas ici de la personne d'Idrîs[18], qui est un prophète antédiluvien, mais bien de sa fonction. Celle-ci comporte un aspect cyclique représenté éminemment par Ilyâs, ce qui explique l'ensemble des données traditionnelles qui, selon les trois religions monothéistes, annoncent le "retour d'Elie". Dans le Judaïsme, il s'agit avant tout de la fameuse prophétie de Malachie[19] : "Voici que je vais vous envoyer Elie[20] le prophète, avant que n'arrive Mon jour grand et redoutable". Dans l'Evangile, le Christ applique cette prophétie à Jean-Baptiste : "Tous les prophètes, ainsi que la Loi, ont mené leurs prophéties jusqu'à Jean, et lui est cet Elie qui doit revenir".[21] Pourtant, après la mort de Jean, Elie apparaît avec Moïse au moment de la Transfiguration, et Jésus commente cette vision en des termes qui comportent également une contradiction apparente : d'une part, il fait référence à la fonction eschatologique d'Elie : "Oui, Elie doit venir et tout remettre en ordre"[22]; de l'autre, il confirme l'identification d'Elie à Jean-Baptiste : "Je vous le dis, Elie est déjà venu et ils ne l'ont pas reconnu"[23]. Enfin, on observe que, dans le verset coranique cité plus haut, Zakariyyâ, Yahyâ et 'Isâ sont cités dans l'ordre chronologique de leur manifestation terrestre, alors qu'Ilyâs est mentionné en dernier lieu, ce qui est une autre manière de faire allusion à la fonction qui sera la sienne lors du redressement traditionnel final qui précèdera la fin du cycle.

Cette fonction prend en Islam une signification particulière. Rappelons que Nûh est le premier homme ayant bénéficié du statut d'envoyé divin. Idrîs, qui lui est antérieur, était uniquement un prophète, alors qu'Ilyâs, qui lui est postérieur, est expressément mentionné dans le Coran comme étant "d'entre ceux qui furent envoyés". Ilyâs annonce ainsi d'une manière plus directe la Mission d'Envoyé universel qui est celle du Prophète de l'Islam. Par ailleurs, la domi-

---

18. Ce qui impliquerait une réincarnation. Nâbulusî réfute cette idée avec force.
19. Qui termine le "cycle des Douze prophètes" et, dans la Bible chrétienne, l'Ancien Testament.
20. Elie est parfois considéré comme composé des Noms divins *El* et *Yâ*, ce qui peut être rapproché de l'interprétation akbarienne du nom de Zakariyyâ comme étant le "*dhikr* du *Yâ*".
21. Matth.,11,13-14.
22. Cet aspect cyclique est évoqué dans la tradition chrétienne au moyen du terme *Helios* (qui signifie "soleil" en grec) attribué à Elie par St. Jean Chrysostome et repris par Dante sous la forme *Elios* dans la Divine Comédie; cf. J. Bonnet, *Elie et la conception du retour* dans *Etudes Traditionnelles*, 1973. p.70.
23. Matth.,17, 11-20.

nation des facultés spirituelles de l'homme sur ses facultés "naturelles" et sensibles, dont il a été question plus haut, peut s'opérer de deux manières. La première consiste en une ascèse poussée à ses limites extrêmes, au point que l'être devient "un pur intellect dépourvu de désir" ; que l'ensemble de ses facultés sont résorbées de manière synthétique dans sa *nafs nâtiqa*[24] dont elles tiraient leur origine et qui les régissait dans leur état de différenciation ; et qu'il échappe ainsi au pouvoir de la mort, ayant atteint dès ici-bas la maîtrise totale de son être individuel : tels étaient les cas d'Idrîs, dont on dit qu'il demeura seize ans sans dormir, manger ni boire, et d'Ilyâs dont l'"âme parlante" est précisément représentée par le cheval de feu[25]. La seconde manière consiste en une conformité parfaite aux exigences de la Loi sacrée de sorte que l'être individuel et ses passions "animales" ne sont plus supprimées, mais guidées et intégrées au sein de la Forme divine que l'homme est appelé à réaliser. Il devient alors ici-bas, non "un pur intellect dépourvu de désir", mais bien le Calife du Très-Haut dont les passions et les perceptions sont pour Allâh, en Allâh et par Allâh. L'intellect créé ne peut concevoir par lui-même que celles-ci appartiennent à l'Essence divine qui comporte la différenciation et la limite au sein de Sa Possibilité Toute-Miséricordieuse. C'est pourquoi, comme cela est précisé au paragraphe 2, la transcendance obtenue lorsque "l'intellect s'isole" ne représente que "la moitié de la Connaissance d'Allâh". L'autre moitié est acquise au moyen d'*al-wahm* qui doit s'entendre dans un sens plus déterminé que dans le chapitre précédent, car il apparaît ici comme étant à l'origine des théophanies présentes dans toutes les Lois sacrées et affirmées par elles. Dieu revêt véritablement toutes les formes, et notamment la forme humaine qui reflète, dans l'état d'existence qui lui appartient en propre, la Forme divine dans sa totalité. Tel est le mystère de la Connaissance Suprême qui montre comment la Sagesse d'Ilyâs est à la fois reconnue par la Révélation muhammadienne et transformée en son sein.

4. Les *Fusûs* sont destinés exclusivement à une Elite initiatique conformément au conseil traditionnel de "parler aux hommes à la mesure de leurs intelligences". Dieu est présent dans tout ce qui est compris et affirmé à Son sujet ; néanmoins, il est nécessaire de "lâcher

---

24. Sur cette notion, cf. *René Guénon et l'avènement du troisième Sceau*, chap. III et *Les sept Etendards*, p. 260-261.
25. Cf. le commentaire de Jandî, p. 564.

les voiles protecteurs" et de cacher certaines vérités de manière à les préserver des critiques et des incompréhensions de ceux qui ne sont, ni dignes de les recevoir, ni capables de les comprendre. Des hiérarchies s'établissent alors, car le Très-Haut ne se manifeste pas à tous de la même façon, mais uniquement selon la prédisposition de chacun.

5. Qu'il s'agisse d'une vision en songe ou d'une théophanie, l'interprétation véritable doit nécessairement unir la transcendance, pour éviter que le Très-Haut soit conditionné par une forme particulière, et l'immanence, pour éviter qu'Il soit dépouillé de la forme dans laquelle Il se manifeste et dont Il est inséparable dans la mesure où c'est elle qui a rendu possible cette manifestation. Dans le verset cité au paragraphe 3 alinéa 3, le Nom Allâh comporte à la fois une signification de transcendance, puisqu'"Il sait mieux où placer Son Message", et une signification d'immanence, puisqu'Il réunit la totalité des Formes théophaniques réalisées par Ses envoyés.

6. La dualité de "celui qui produit l'effet" et de "celui qui le subit" exprime la distinction primordiale que l'intellect créé opère entre Dieu et le monde. Une difficulté surgit lorsque c'est l'homme qui produit l'effet au moyen des oeuvres surérogatoires (alinéa 2) ou des demandes qu'il adresse à Dieu (dernier alinéa), car c'est alors Dieu qui "subit" l'effet lorsqu'Il répond à l'homme. Cette difficulté ne peut être résolue que si celui-ci est considéré dans sa réalité véritable comme un support théophanique, ce qui n'est pas possible pour l'intellect et implique nécessairement l'intervention d'*al-wahm*. "Celui qui produit l'effet" apparaît alors comme étant essentiellement identique à "Celui qui le subit", l'unité de l'Etre n'excluant pas la multiplicité de Ses déterminations et de Ses formes. La multiplicité au sein de l'unité, représentée dans l'homme par la *nafs nâtiqa* qui réunit synthétiquement en elle l'ensemble des facultés et des perceptions de son être, est illustrée ici (§7 et 8) par la multiplicité des formes correspondant aux membres du corps d'une même personne, par celle des individus au sein d'une même espèce, par celle des théophanies au Jour de la Résurrection, et enfin par celle des images perçues simultanément dans un miroir.

9. Les commentateurs relient le conseil donné au début de ce paragraphe à la doctrine des Noms divins évoquée au dernier alinéa du paragraphe 8. Selon Qâchânî, les serpents figurent les "dévia-

tions" par rapport à la Voie Droite[26] , c'est-à-dire les convictions passionnées et les professions de foi limitatives ; il cite à ce propos le verset : **Celui qui marche courbé sur son propre visage serait-il mieux guidé que celui qui marche dressé sur une Voie Droite ?**[27] Il conclut que le courage requis consiste à « briser les idoles de toutes les convictions (particulières) et à ôter le voile de toutes les déterminations (limitatives) afin que l'être contemple la Vérité pure, à la fois "contemplante" et "contemplée", en toute chose, sans être limité par elle, ni par sa détermination, ni par le tout, mais d'une façon absolue, réunissant ce qui est déterminé et indéterminé ».

- C'est là que réside la sauvegarde des êtres

Le symbolisme du serpent introduit tout naturellement[28] la question de la "vie éternelle" : l'être subsiste nécessairement en Dieu lorsque le "serpent" de sa "vie naturelle" a été tué. C'est là un autre aspect de la Sagesse d'Ilyâs.

10. *- La science de la théophanie*

est celle qui reconnaît l'omniprésence divine dans la diversité des formes. Dieu est directement présent dans l'effet comme Il l'est dans la cause. Il n'est pas présent dans l'effet par l'intermédiaire de la cause et n'a nul besoin de celle-ci pour y être présent.

La faiblesse de la spéculation intellectuelle lorsqu'elle se limite à la réflexion vient de ce qu'elle est incapable de comprendre la nature réelle de ses propres opérations, notamment quand elle affirme un lien de causalité. La dualité de la cause et de l'effet que celui-ci engendre entraîne nécessairement, non pas une dépendance unilatérale de l'effet par rapport à la cause (comme l'affirme l'intellect limité par la réflexion) mais une dépendance réciproque due à l'établissement même du lien causal (comme l'enseigne la science de la théophanie, selon laquelle Dieu ne peut pas être dépendant de Lui-même). Du point de vue de l'intellect, les Noms divins sont la cause du monde, qui dépend d'eux comme le fils dépend de son père et le serviteur de son Seigneur ; du point de vue de la théophanie et de la faculté conjecturale, le monde est la cause des Noms divins qui ne sont distingués au sein de l'Essence que par lui. De même, le père ne devient tel

---

26. Ce symbolisme est analogue à celui que René Guénon a employé dans *Le coeur rayonnant et le coeur enflammé* ; cf. *Symboles fondamentaux*, chap. LXIX.
27. Cor.,67,22.
28. Rappelons qu'en arabe les mots "serpent" (*hayya*) et "vie" (*hayât*) sont de la même racine.

qu'à cause de son fils[29] et le Seigneur n'a de pouvoir que par l'existence d'un serviteur sur lequel il l'exerce.

- Telle est la limite extrême

Pour éclairer ce passage difficile, Nâbulusî donne l'exemple suivant : au sein d'une dizaine, une unité quelconque peut être considérée comme sa cause puisque c'est par l'effet de sa présence que la dizaine est accomplie. Cependant, du point de vue de la composition de l'ensemble, c'est la dizaine qui devient à son tour la cause de l'unité effectivement considérée car c'est uniquement par l'effet de la dizaine que cette unité fait partie d'un ensemble composé.

- Il n'est pas d'intellect supérieur à celui des envoyés

L'intellect créé demeure prisonnier de ses limites tant qu'il demeure soumis à la faculté réflexive ; il ne s'en libère que s'il est illuminé par l'inspiration du coeur qui lui enseigne ce qu'il ne peut atteindre par ses propres forces. C'est ainsi que les Connaissants véritables sont déjà, en dépit des apparences, "dans les conditions de la vie future" et qu'ils réalisent, selon sa modalité muhammadienne, "la Sagesse d'Ilyâs".[30]

11. Le secret de la Station initiatique de l'"animalité" est évoqué par Ibn Arabî dans les *Futûhât*[31] d'une façon qui rejoint ce qui a été expliqué plus haut dans le commentaire du premier alinéa du paragraphe 10. Ce texte rattache l'existentiation des animaux au Nom divin *al-Mudhill* (Celui qui avilit). Le Cheikh rappelle à ce propos que "le seigneur (*sayyid*) soumet son serviteur par son degré (hiérarchique) tandis que le serviteur soumet son seigneur par l'état (de dépendance qui est le sien)... le seigneur cesse d'être nommé sei-

---

29. Ceci explique que, dans le Christianisme, la Connaissance suprême soit exprimée au moyen de relations d'"engendrement" antithétiques ; par exemple : *O Vierge mère et fille de ton fils* (Dante). Cf. *Marie en Islam*, chap. IV.

30. C'est à eux que se rapporte le verset : **Paix sur *Il Yâsîn*.** (Cor.,37,130). Le vocable *Il Yâsîn* est considéré, soit comme un singulier, c'est-à-dire comme une variante du nom Ilyâs ; soit comme un pluriel avec le sens de "ceux qui appartiennent à Ilyâs", autrement dit qui suivent la Sagesse d'Ilyâs. Cependant, on admet aussi la lecture *Al Yâ Sîn* (famille de Yâ Sîn). Ce troisième sens se rapporte, soit à Ilyâs lui-même, qui est dit "fils de Yâ Sîn", soit au monogramme initial de la trente-sixième sourate qui symbolise le "coeur du Coran" et un aspect fondamental du Califat ésotérique (les lettres *yâ sîn* pouvant être considérées comme les initiales de *Yâ Sayyid* ; cf. *L'Esprit Universel*, chap. XII) . On comprend alors qu'il s'agit de la "Famille de Muhammad" ou, ce qui revient au même, de la "Famille du Coran".

31. Chap. 198, section 34.

gneur s'il vend son serviteur ou si celui-ci périt." Les animaux sont régis par le Nom *al-Mudhill* car ils sont dépourvus de volonté et de capacité propres, et par conséquent de la "valeur"[32] qui fonde le "califat naturel"[33] de l'homme de telle sorte que, seul d'entre les créatures, il peut s'opposer à Dieu et revendiquer pour lui la fonction divine en faisant usage de son intellect.[34] Il faut donc que l'homme renonce à sa valeur, qu'il abandonne le pouvoir de cet intellect qui lui assure une liberté d'agir illusoire et qu'il réalise sans restriction son "animalité" de manière à bénéficier directement, comme toutes les autres créatures, de l'inspiration divine[35]. Son regard subtil est dévoilé alors : il contemple la vie secrète des choses[36] tandis que son incapacité le rend lui-même muet. Ensuite, par l'accomplissement de cette servitude "animale", il sera élevé à son tour ; il deviendra un "pur intellect" dépourvu des attaches et des limitations inhérentes à la nature humaine et réalisera les états supérieurs de son être. S'il "lui est dévoilé alors" que la Nature primordiale est elle-même divine[37], il atteindra le degré suprême qui est celui de l'Homme Parfait ; il deviendra le Calife d'Allâh manifesté en ce monde "selon la Forme du Tout-Miséricordieux".

---

32. *'Izza*. Le Nom divin *al-Mu'izz* est traditionnellement opposé à *al-Mudhill*.
33. Sur tout ceci, cf. *Les sept Etendards*, chap. XXXI.
34. Le monde moderne illustre éloquement les dangers inhérents à ce privilège apparent.
35. Cf. *L'Esprit Universel de l'Islam*, chap. XVIII.
36. "...le mort vivant, etc.".
37. Jâmî rappelle que la Nature primordiale est la racine de la multiplicité tout comme le Souffle du Tout-Miséricordieux est le principe de l'Unité.

23.

LE CHATON D'UNE SAGESSE DE L'ACCOMPLISSEMENT PARFAIT[1] DANS UN VERBE DE LUQMÂN

1. *Si Dieu veut principiellement, Il veut actuellement une nourriture* [2]
pour Lui, et l'univers entier est un aliment.[3]
Si Dieu veut principiellement, Il veut actuellement une nourriture
pour nous, et c'est Lui qui est un aliment selon Sa volonté principielle. [4]
Sa Volonté principielle est Sa Volonté actuelle. Professez
cette doctrine [5]. *Il veut principiellement Sa Volonté actuelle ; celle-ci est le "voulu".*
Il veut actuellement ce qui augmente et ce qui diminue,
et Son "voulu" n'est autre que Sa Volonté principielle ! [6]

---

1. *Ihsâniyya.*
2. Ce poème traite des deux aspects fondamentaux de la Volonté divine : la *mashî'a* qui est la Volonté principielle et la *irâda* qui est la Volonté actuelle. Le lien de ce poème avec le Verbe de Luqmân se justifie par une référence implicite à ces deux passages coraniques : **En vérité, Nous avons donné à Luqmân la Sagesse** (Cor.,*31*,12) et **Il donne la Sagesse à qui Il veut** (*man yashâ'a*) (Cor.,*2*,269) ; *yashâ'* est de la même racine que *mashî'a*.
3. La mention de la nourriture s'explique, elle aussi, par une référence coranique : le **grain de moutarde** dont il est question dans le verset Cor.,*31*,16 est considéré ici comme "le plus petit des aliments" (§6). Le symbolisme de la nourriture dans les deux premiers vers est analogue à celui qui a été évoqué à propos du Verbe d'Ibrâhîm (cf. *supra*, p. 172-173) : "C'est toi qui est Sa nourriture par les déterminations statutaires et c'est Lui qui est ta Nourriture par la réalité actuelle (*wujûd*)".
4. Littéralement : comme Il veut principiellement. Qâchânî signale la variante *tashâ'* (comme tu veux) et Bâlî adopte la lecture *nashâ'* (comme nous voulons) ; dans un cas comme dans l'autre, il s'agit alors de la prédisposition principielle de l'être, qui exprime la Volonté principielle conformément au verset **Et vous ne voulez pas principiellement sans que ce soit Allâh qui veuille** (Cor.,*81*,29).
5. *Qûlû bi-hâ* . On peut comprendre qu'il s'agit de la doctrine de la Volonté actuelle ou de celle de la Volonté principielle ; ou encore adopter la construction : "Professez, par elle, qu'Il veut principiellement, etc.".
6. *Wa laysa mushâ'a-Hu illa-l-mashâ'u*. Jâmî se réfère, ici encore, à son manuscrit (cf. chap. 22, note 36) pour affirmer que le *mîm* porte un *fatha* dans le dernier mot et

Telle est la différence entre les deux ; réalise-la !
A un autre point de vue[7] *, leur essence est la même.*

2. Le Très-Haut a dit : **En vérité, Nous avons donné à Luqmân la Sagesse**[8] **; ...et celui qui a reçu la Sagesse en vérité a reçu un bien abondant...**[9]. Luqmân, en vertu du texte (coranique) et du témoignage d'Allâh le Très-Haut[10] , possède le bien abondant.

La Sagesse peut être, soit énoncée expressément, soit tue. La parole de Luqmân à son fils : **O mon fils**[11] **, voici**[12] **: (même) si c'est le poids d'un grain de moutarde, et qu'il se trouve dans un rocher, ou dans les Cieux, ou sur la Terre, Allâh l'apportera**[13] **...**[14] est l'exemple d'une Sagesse énoncée. Elle consiste à considérer que c'est Allâh Lui-même qui l'apporte[15]. Allâh confirme dans Son livre cette parole (de Luqmân) sans contredire celui qui la profère. Quant à la Sagesse qui est tue, elle est connue par le contexte[16] et réside dans le fait qu'il ne dit pas à qui ce grain sera apporté ; il n'en fait aucune mention ; il ne dit pas à son fils : "Il te l'apportera" ou "(Il l'apportera) à quelqu'un

---

un *damma* dans son équivalent scripturaire au milieu du second hémistiche dans le vers précédent. Or, dans ce dernier cas, le contexte indique que *al-mushâ'a* a un sens passif : "le voulu", identifié à la "Volonté actuelle" (*irâda).* Ce sens a donc été repris dans le quatrième vers. En revanche, *al-mashâ'a* apparaît comme un *masdar mîmî,* c'est-à-dire comme un équivalent du terme *mashî'a.* La "subordination" de la *irâda* à la *mashî'a* est marquée, d'une part, par la signification passive du terme *mushâ'a,* d'autre part parce que ce terme apparaît, dans le quatrième vers, comme le *khabar* de *laysa* avec *mashâ'u* pour sujet : il n'y a que la *mashî'a* pour être Son *irâda;* celle-ci n'est pas essentiellement différente de celle-là, ainsi que le confirme le dernier vers.

7. Celui de l'Ipséité ou du "Principe Suprême" au sens où l'entend René Guénon.
8. Cor.,*31*,12.
9. Cor.,*2*,269.
10. Tel qu'il est énoncé dans ce verset.
11. Il s'agit d'un diminutif ; littéralement : "mon petit fils". Cette nuance est brièvement commentée au §7.
12. *Inna-hâ.* L'antécédent de ce pronom ne figure pas dans le texte coranique. On sous-entend généralement *qissa* : "telle (est la question)".
13. Sous-entendu : au Jour du Jugement.
14. Cor.,*31*,16.
15. Littéralement : à faire d'Allâh Lui Celui qui l'apporte.
16. Littéralement : par la situation (évoquée dans le contexte).

d'autre" ; il parle d'un "apport" d'une façon générale, tout en situant ce qui est apporté dans les Cieux, le cas échéant, ou sur la Terre pour attirer l'attention de celui qui considère (le sens de ce verset) sur Sa Parole : **Et Il est Allâh dans les Cieux et sur la Terre**[17]. Luqmân indique ainsi, par ce qu'il exprime et par ce qu'il tait, que Dieu est l'essence de tout connu[18], la notion de connu étant plus universelle et moins déterminée que celle de "chose"[19].

3. Ensuite (Luqmân) complète et achève cette Sagesse afin de parfaire sa réalisation en elle[20], en disant : **...en vérité, Allâh est Subtil...**[21] : il découle de Sa subtilité physique et spirituelle[22] qu'Il est, dans la chose désignée comme étant ceci ou définie comme étant cela, l'essence même de cette chose ; afin qu'on n'en dise pas uniquement ce qui se rapporte au sens communément agréé et terminologique de son nom, car on dit: ceci est un ciel, une terre, un rocher, un arbre, un animal, un ange, une subsistance et une nourriture, alors que l'être[23] du tout, et dans le tout, est unique.

Les Ash'arites[24] disent, de même, que le monde tout entier est homogène quant à sa substance, et qu'il s'agit d'une subs-

---

17. Cor.,6,3.
18. D'une part, les choses énumérées sont l'exemple d'une Sagesse énoncée selon laquelle Allâh est l'unique Donateur ; d'autre part, l'universalité de la présence divine dans les choses connues, qu'elles soient manifestées ou non, est l'exemple d'une Sagesse tue (car d'une nature plus secrète) selon laquelle Allâh est l'unique Don (ou, par référence au poème initial, l'unique "aliment") ; enfin, le silence gardé sur l'identité du bénéficiaire suggère qu'Il est aussi l'unique Donataire.
19. Littéralement : le connu est plus universel que la chose ; c'est le plus indéterminé des indéterminés. Le terme "chose" s'applique uniquement aux possibilités de manifestation, qu'elles soient ou non effectivement manifestées, alors que toutes les possibilités, quelle que soit leur nature, sont incluses dans la Science principielle ; cf. *L'Esprit universel* chap. XI.
20. Littéralement : "afin que le développement (*nash'a*) soit rendu parfait en elle". Jâmî et Bâlî sous-entendent *luqmâniyya* : "le développement (initiatique) de Luqmân". Selon Nâbulusî, *nash'a* désigne plutôt la nature propre de cette Sagesse.
21. C'est la suite de Cor.,*31*,16.
22. *Min lutfi-Hi wa latâfati-Hi.*
23. *Ayn* : l'être du tout par sa transcendance, et dans le tout par son immanence.
24. Sur la comparaison établie par le Cheikh entre la doctrine métaphysique qu'il expose et la théologie ash'arite, cf. *supra*, p.324-326.

tance unique ; ce qui est la même chose que l'"être unique" dont nous parlons. Ils disent aussi que les accidents diffèrent, ce qui correspond à ce que nous disons (en affirmant que l'être) se diversifie et se multiplie au moyen des formes et des relations conceptuelles qui introduisent (en lui) la distinction. On dit alors : "ceci n'est pas cela" au point de vue de sa forme, de son "accident" ou de sa composition[25] : tu peux dire ce que tu veux ; tandis que "ceci est l'essence de cela" au point de vue de sa substance. C'est pourquoi l'on retrouve la substance en toute définition de forme et d'être composé[26] ; alors que nous disons, quant à nous, qu'elle n'est autre que Dieu. Le théologien est d'avis[27] que ce qui est appelé "substance" est un principe immuable[28], mais non pas Dieu au sens où l'entendent les Gens du dévoilement initiatique et de la théophanie[29]. Cela[30], c'est la sagesse inhérente au fait qu'Il est Subtil.

4. Puis (Luqmân) a ajouté la qualification de **...Bien-informé**, c'est-à-dire : possesseur d'une science tirée d'une mise à l'épreuve[31] ; c'est Sa Parole : **Nous vous éprouverons jusqu'à ce que Nous sachions**[32] qui renferme la science des Goûts initiatiques. Dieu, en dépit de la science qu'Il possède de la réalité telle qu'elle est, Se fait lui-même bénéficiaire d'une science (acquise) ; nous ne pouvons nier la vérité de ce que Dieu a énoncé expressément à Son propre sujet.

Le Très-Haut établit ainsi une distinction entre la science inconditionnée et la science du Goût qui est conditionnée par les facultés, car Il a dit de Lui-même qu'Il est l'essence des facultés

---

25. *Mizâj* ; littéralement : de son mélange.
26. Sous-entendu : formulée par ceux qui "associent" l'accident à la substance, c'est-à-dire les théologiens ash'arites.
27. En vertu d'une simple opinion, et non d'un dévoilement initiatique.
28. *Haqqan*, opposé ici à *'ayn al-Haqq* (l'essence véritable de Dieu).
29. Sur l'opposition entre la raison (notamment théologique) et la théophanie, cf. *supra*, chap. 22, § 6 et 10.
30. C'est-à-dire le contenu du présent paragraphe.
31. Le Nom divin *al-Khabîr* est expliqué ici par le terme *ikhtibâr* qui est de la même racine. Sur ce point, cf. *L'Esprit Universel*, chap. VIII.
32. Cor.,47,31. Sur la doctrine akbarienne relative à ce verset, cf. *ibid.*, chap. VI à VIII.

de Son serviteur dans Sa parole : "Je suis son ouïe...", c'est là une des facultés du serviteur, "...sa vue...", ce qui en est une autre, "...sa langue...", ce qui est un des membres de son corps, "...son pied et sa main". Il ne S'est pas borné à l'énumération des facultés puisqu'il a également mentionné les membres. Or, le serviteur n'est rien d'autre que ces membres et ces facultés : l'essence de ce que l'on appelle "le serviteur", c'est Dieu, mais l'essence du serviteur n'est pas le Seigneur[33] (pour autant). Les relations conceptuelles se distinguent par elles-mêmes[34] (les unes des autres) mais Celui auquel elles se rapportent ne comporte pas de distinction car il n'y a que Son Etre[35] dans l'ensemble des relations : Il est un être unique doué de relations conceptuelles, d'attributs et de qualifications[36].

5. L'achèvement de la Sagesse de Luqmân dans l'enseignement qu'il a donné à son fils est marqué notamment par la mention dans ce verset de ces deux Noms "Subtil, Bien-informé" au moyen desquels il désigne Allâh le Très-Haut. S'il les avait énoncés dans l'"Etant" - qui est la réalité principielle - en utilisant *kâna*[37], la Sagesse[38] aurait été plus complète (encore) et l'expression meilleure[39] ; mais Allâh a rapporté la parole de Luqmân selon son sens[40], comme il l'avait dite, sans

---

33. *As-sayyid.*
34. *Li-dhâti-hâ.*
35. *'Aynu-Hu.*
36. Cet aspect sera repris et developpé plus loin au paragraphe 8.
37. C'est le verbe "être" tel qu'il est utilisé dans le Coran pour désigner les Attributs éternels d'Allâh. Dans ce contexte,le terme *kawn*, qui désigne habituellement l'univers manifesté, le cosmos, doit être compris, en fonction de la signification de *kâna*, comme ce qui est principiellement doué d'être puisqu'Ibn Arabî déclare expressément qu'il s'agit d'*al-wujûd* (la réalité principielle) ; d'où la traduction au moyen du terme "étant".
38. Qui lui est propre.
39. Allusion au verset où les mêmes Noms sont utilisés avec le verbe *kâna* : ***inna Allâh kâna latîfan khabîran*** (Cor.,33,34), eux-mêmes précédés du mot *al-hikma* (la Sagesse). C'est là la formulation coranique et muhammadienne considérée comme supérieure à la formulation de Luqmân car celle-ci évoque uniquement des Attributs divins actuellement manifestés, sans affirmer leur caractère éternel et essentiel en tant qu'Attributs de l'Etre principiel.
40. En langue arabe, et non dans sa formulation originelle.

rien y ajouter[41] - bien que sa parole "en vérité Allâh est Subtil, Bien-informé" fasse (aussi) partie de la Parole d'Allâh[42] ! - car Allâh savait que Luqmân[43], s'il s'était exprimé de manière à rendre (sa Sagesse) parfaite, aurait achevé ainsi[44] (son propos).[45]

6. Quant à sa parole : "même si c'est le poids d'un grain de moutarde" pour celui dont il[46] est l'aliment et qui n'est autre[47] que la "petite fourmi" mentionnée dans Sa Parole : **Et celui qui aura accompli en bien le poids d'une petite fourmi le verra ; et celui qui aura accompli en mal le poids d'une petite fourmi le verra**[48], (nous disons qu') il s'agit là du plus petit des êtres qui s'alimentent, de même que le grain de moutarde est le plus petit des aliments. S'il y avait eu plus petit encore[49], Il l'aurait déclaré, comme Il a déclaré : **En vérité Allâh n'a pas**[50] **honte de proposer pour symbole un moustique...**[51] ; puis, comme Il savait qu'il y a plus petit encore que le moustique, Il a ajouté : **...et ce qui est supérieur encore**, c'est-à-dire en petitesse. C'est

---

41. C'est-à-dire sans ajouter la nuance indiquée par le *kâna* coranique.
42. Puisqu'elle est elle-même reprise dans le texte coranique. Si Allâh ne l'a pas "corrigée" dans sa formulation en langue arabe, c'est par miséricorde pour Luqmân et pour l'excuser, car il s'exprimait en des termes convenant à l'enseignement d'un petit enfant (cf. §7). Cela même faisait partie de la "Sagesse propre de Luqmân", puisqu'il n'était ni prophète ni envoyé et qu'il n'avait donc pas à communiquer un enseignement métaphysique relatif à l'Essence divine. Allâh a confirmé cette fonction particulière de "sagesse" en reproduisant telles quelles ses paroles.
43. Littéralement : "savait de Luqmân (*min Luqmân*)" selon la science qu'Il avait de lui en tant que Verbe.
44. C'est-à-dire : selon l'excellence de la formulation coranique.
45. Luqmân est une expression particulière du Verbe éternel ; comme tel, il possède la science muhammadienne parfaite. Cependant, ayant été manifesté uniquement en qualité de "sage", il ne la pas fait paraître extérieurement comme l'Envoyé d'Allâh - sur lui la Grâce et la Paix !
46. C'est-à-dire le grain.
47. C'est-à-dire celui dont il est l'aliment.
48. Cor.,*99*,7-8.
49. Il faut sous-entendre : non en quantité (car on peut imaginer que le grain de moutarde soit lui-même divisé), mais parmi les êtres qui portent un nom.
50. Le mot *lâ* manque dans la version d'Afîfî. Il s'agit évidemment d'une coquille.
51. Cor.,*2*,26.

la Parole d'Allâh, et le passage de la sourate "Le Tremblement de terre" (cité plus haut)[52] est aussi la Parole d'Allâh[53] ; sache bien cela ! Quant à nous, nous savons[54] qu'Allâh le Très-Haut ne se serait pas contenté du poids d'une petite fourmi s'il y avait eu plus petit encore, car Il a mentionné celle-ci pour insister, et Allâh est plus savant.[55]

7. L'emploi du diminutif pour désigner son fils est une marque de miséricorde ; de même les conseils (spirituels) qu'il lui a donnés, qui assureraient sa félicité s'il les mettait en pratique.[56]

8. La sagesse de son conseil d'interdiction : **N'associe (rien) à Allâh car l'association est vraiment une injustice immense**[57] (s'explique ainsi) : la victime de cette injustice est la Station (divine)[58] lorsque (l'associateur) lui attribue la division, alors qu'il s'agit d'un Etre unique. A Lui, on ne pourrait associer que Sa propre essence[59], ce qui serait le comble de l'ignorance !

La cause de cette association est la suivante : lorsque la diversité des formes au sein de l'Etre unique se présente à une personne qui n'a pas la connaissance de la réalité telle qu'elle est et de la vérité essentielle des choses[60], et qui ignore que cette diversification s'effectue au sein d'un être unique, (cette

52. Cf. note 48.
53. Cette insistance sur l'autorité traditionnelle de la doctrine énoncée est fréquente dans cette partie des *Fusûs* ; cf. *supra* §4 alinéa 1 et chap. 22 §9, dernier alinéa.
54. Sous-entendu : de science certaine.
55. On peut comprendre qu'Allâh sait mieux que quiconque qui est le plus petit animal (Qâchânî) ou comment il convient d'interpréter Sa Parole (Jâmî).
56. Ces conseils sont formulés dans les versets qui suivent celui qui a été commenté jusqu'ici ; cf. Cor.,*31*,17-19.
57. Cor.,*31*,13 ; c'est le début du discours de Luqmân à son fils.
58. *Maqâm;* il faut sous-entendre *al-ulûhiyya* (littéralement : de la Fonction divine), car le contexte implique cette qualification (cf. Nâbulusî et Jamî).
59. Dans ce passage, *'ayn* est traduit successivement par "Etre" et par "essence".
60. Littéralement : de la chose.

personne) associe ces formes les unes aux autres au sein de cette Station, et (considère) que chacune d'elle en fait "partie".[61]

Pourtant, s'agissant de l'associé, il est bien connu que l'élément qui le distingue de ce à quoi il est associé diffère de celui qu'il partage avec ce dernier puisque (cet élément commun) lui appartient (aussi). Il n'y donc pas là d'"associé" selon la réalité véritable, car chacun des deux termes dont on dit qu'il y a entre eux une association possède une part (qui lui est propre).

La cause de l'association[62], c'est l'indivision. Si celle-ci existe, l'activité indépendante d'un des deux associés y met fin. **Dis : invoquez Allâh ou invoquez le Tout-Miséricordieux...**[63] : c'est là l'esprit de cette question.[64]

---

61. C'est-à-dire que chaque Nom divin serait associé aux autres comme les parties à l'intérieur d'un tout.
62. C'est-à-dire ce qui la rend possible.
63. Cor.,*17*,110. Le verset continue par les mots : **...à Lui appartiennent les Noms Excellents** ; autrement dit, ces Noms appartiennent à la fois à Allâh et au Tout-Miséricordieux. Si ceux-ci étaient équivalents sous tous les rapports il y aurait là une "association" véritable ; mais ils ne le sont pas, cette différence même les faisant apparaître comme de simples qualifications au sein d'une Essence unique.
64. Selon Jâmî, cette conclusion pourrait s'appliquer aussi à la diversité des conseils donnés par Luqmân à son fils, car ils sont annoncés par la recommandation initiale de ne "rien associer à Allâh".

COMMENTAIRE

L'*ihsân* qui caractérise la présente Sagesse réside dans l'accomplissement parfait des oeuvres d'adoration. Sa définition traditionnelle est donnée par le Prophète lui-même - sur lui la Grâce et la Paix ! - dans un hadîth célèbre : "L'*ihsân*, c'est que tu adores Allâh comme si tu Le voyais car, si tu ne Le vois pas (*lam takun ra'â-Hu*), Lui te voit". Dans l'admirable commentaire qu'il a donné de ce hadîth, Michel Vâlsan a montré[1] qu'il faut distinguer deux *ihsân* : le premier est une simple similitude ("comme si tu Le voyais"), le second une vision réelle et réciproque dont le sens initiatique véritable est indiqué par la traduction littérale de la fin du hadîth : "et si tu n'es pas, tu Le vois; alors, en vérité, c'est Lui qui te voit". Notre regretté Maître observait que, dans ce second *ihsân*, « les deux "visions" sont simultanées, coïncident et se convertissent l'une dans l'autre » ; et il ajoutait : "cela se situant à un degré où l'être distinctif n'existe plus (=*lam takun*), et dans un état où la connaissance ne comporte plus un sujet et un objet, il s'agit en réalité d'une Vision unique et immédiate qui se confond avec la Lumière de l'Etre Pur immuablement identique à Soi-même de toute éternité."

Alors que le premier *ihsân* se rapporte à une vision "imaginaire" située dans le monde subtil, le second rattache le symbolisme de la vision à un enseignement métaphysique et initiatique qui explique la désignation de la présente Sagesse. Si l'on objecte qu'il n'est pas fait expressément mention de ce symbolisme dans le texte d'Ibn Arabî, on peut répondre en faisant observer que l'*ihsân* n'est pas davantage attribué à Luqmân dans le Coran ou dans les hadîths. Certes le fondement coranique du hadîth cité plus haut est le verset : **et celui qui soumet son visage en direction d'Allâh alors qu'il accomplit parfaitement (son adoration)[2] a saisi en vérité l'anse la plus solide[3]** et ce verset se trouve, de manière significative, dans la sourate Luqmân ; il

1. Cf. *Le Livre de l'Extinction*, p. 48-49.
2. *Wa huwa muhsinun* ; *muhsin* est le participe actif correspondant à *ihsân*.
3. Cor.,*31*,22.

n'empêche que ce n'est pas l'"accomplissement parfait" (*ihsân*) mais bien la "sagesse" (*hikma*) qui est expressément attribuée à celui-ci : **En vérité, Nous avons donné à Luqmân la Sagesse.**[4]

Pour résoudre cette difficulté apparente, les commentateurs soulignent la parenté entre les deux notions : la Sagesse consiste à donner à chaque chose la place qui lui revient, l'"accomplissement parfait", à agir de la manière qui convient[5] . Ce parallèle est renforcé au moyen d'un recours à la notion d'*ikhlâs*[6] ; c'est le conseil de Luqmân à son fils : **O mon fils, n'associe rien à Allâh**[7] . Ceci amène Nâbulusî à conclure que la réalisation initiatique correspondante « est considérée sous l'aspect de "sagesse" lorsqu'elle est attribuée à Luqmân, tandis que, pour les Muhammadiens, il s'agit de la Station de l'Intention pure (*maqâm al-ikhlâs*). »

Sur un plan plus général, la distinction entre "Sagesse de Luqmân" et "Station muhammadienne" comporte une application qui concerne les modes de transmission de l'enseignement traditionnel. En effet, Luqmân exprime de façon caractéristique la Connaissance principielle au moyen d'exhortations et de conseils donnés à son fils. Même la recommandation de ne "rien associer à Allâh" n'est que la première d'entre elles. On remarque qu'elle est immédiatement suivie par les mots : **Nous avons enjoint à l'homme de traiter ses deux géniteurs...**[8] , phrase "coupée" dans ce passage coranique, mais qui figure dans un autre[9] de la façon suivante : **nous avons enjoint à l'homme de traiter ses deux géniteurs de la manière la plus excellente**[10] . Jandî considère ce dernier verset comme un secret inclus dans la Sagesse de Luqmân qui est celle d'un enseignement transmis

---

4. Cor.,*31*,12.
5. Par exemple à accomplir la prière rituelle en demeurant dans la Présence divine (second *ihsân*) ou en s'efforçant d'y demeurer (premier *ihsân*).
6. C'est-à-dire la purification de l'intention dans l'accomplissement des oeuvres de sorte qu'elles soient manifestées par le serviteur uniquement en vue de la "Face d'Allâh", à laquelle aucune préoccupation particulière ne doit être associée.
7. Cor.,*31*,13 ; ce texte est commenté par le Cheikh dans le paragraphe 8.
8. Cor.,*31*,14.
9. Cor.,*29*,8.
10. *Husnan*, terme de la même racine que *ihsân*, et de sens voisin . Du reste, ce dernier figure comme tel dans Cor.,*6*,151 : **N'associez rien (à votre Seigneur) et traitez vos deux géniteurs de la manière la plus excellente**. Ceci explique que, dans les passages coraniques cités ici, la défense d'"associer" accompagne avec insistance la recommandation d'honorer ses père et mère. Le "culte des ancêtres", partout où il existe, relève naturellement de cette recommandation.

"de père en fils", alors que la Révélation divine est communiquée à Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! - en sa qualité d'"orphelin", c'est-à-dire par voie d'Inspiration directe.

La distinction ci-dessus apparaît ainsi comme étant celle du Prophète (*nabî*) et du Sage (*hakîm*). Le premier est l'annonciateur des formes traditionnelles révélées par Dieu ; le second est le Verbe envisagé en tant qu'il est la source des adaptations opérées à l'intérieur d'une même forme sans modification de la Révélation initiale qui la constitue ; mais il peut assumer aussi une fonction de transmission et de conservation de certains modes dérivés et substitués de l'enseignement traditionnel lorsque, à la suite d'un éloignement ou d'une dégénérescence, le dépôt prophétique originel a été perdu. C'est précisément cette fonction qui, dans le Coran, est représentée typologiquement par Luqmân.[11]

1. Ibn Arabî reprend ici un enseignement développé dans les *Futûhât* dont nous avons exposé les principaux aspects dans *Les sept Etendards* [12]. La Volonté principielle (*mashî'a*) est une hypostase de l'Essence Suprême qui désigne la Possibilité Totale incluant l'ensemble des états de non-manifestation et de manifestation, en dehors de laquelle il n'y a rien. La Volonté actuelle (*irâda*) appartient,quant à elle, au degré des Noms divins[13]. Elle est subordonnée à la Volonté principielle, dont elle ne représente qu'un aspect ; c'est pourquoi elle est considérée ici comme "voulue" par la *mashî'a* (vers 3). La Volonté actuelle se rapporte uniquement à la manifestation effective des possibilités de manifestation demeurées jusque là dans l'état non-manifesté : **Son Ordre, lorsqu'Il veut**[14] **une chose, est de lui dire : "Sois !" et elle est**[15]. Du point de vue des êtres existenciés, on peut

11. Le mode de transmission auquel recourt Luqmân est le seul qui soit utilisé, depuis des temps immémoriaux, par les peuples de race noire ; sauf, bien entendu, lorsqu'il s'agit des organisations initiatiques qui leur sont propres. Le secret mentionné par Jandî présente, nous semble-t-il, une relation directe avec le statut traditionnel de cette race, tel que René Guénon l'a évoqué dans ses commentaires sur l'*Archéomètre* de Saint Yves d'Alveydre. De manière significative, l'histoire traditionnelle islamique (*qisas al-anbiyâ'*) décrit Luqmân comme un "esclave noir".

12. Cf. le chapitre VII.

13. *Al-Murîd* fait partie des sept Noms qui sont considérés comme étant à la racine de tous les autres.

14. *Arâda*, verbe dont *irâda* est le "nom d'action".

15. Cor.,*36*,*82*.

considérer que cette effectuation constitue une "augmentation" (vers 4) et il est donc compréhensible que celle-ci soit attribuée à la Volonté actuelle ; en revanche, la "diminution" correspondante, comprise comme un retour à l'état non-manifesté[16], relève uniquement de la Volonté principielle. L'idée évoquée par le quatrième vers : "Il veut actuellement (*yurîdu*) ce qui diminue (littéralement : un manque (*naqsan*)" soulève donc une difficulté. La plupart des commentateurs, notamment Jandî, se bornent à rappeler la doctrine akbarienne sans expliquer le sens de cette diminution. Cependant, le recours à l'enseignement de René Guénon permet de considérer, soit que celle-ci se rapporte aux possiblités de non-manifestation (ou aux possibilités de manifestation en tant qu'elles demeurent dans l'état non-manifesté) dont l'univers est, en quelque sorte, "privé" ; soit, et c'est l'interprétation la plus probable, que l'augmentation et la diminution représentent ici des phases successives engendrées par l'action des "dualités cosmiques" au sein de l'univers manifesté et que, à ce point de vue, elles relèvent uniquement de la Volonté actuelle.

8. Le renouvellement de la création à chaque instant et la différenciation incessante qui en résulte empêchent toute répétition au sein de l'existence. Cette doctrine, qui apparaît dans l'oeuvre de René Guénon comme un corollaire de l'affirmation de l'Infini principiel, est utilisée ici par Ibn Arabî pour montrer l'impossibilité de toute "association" dans la Fonction divine. En effet, même les "semblables" et les "associés" au sein de l'existence diffèrent toujours par quelque élément. Cette différenciation rend toute chose incomparable et révèle ainsi sa qualité théophanique. L'Unité de Dieu se reflète dans l'unicité universelle des choses, de telle sorte que le Tout demeure sans parties[17].

L'"esprit de cette question" est que tout Nom divin diffère nécessairement des autres, bien que chacun soit une désignation de l'Essence. Ni "Brahma" ni "Jéhovah" ne sont "Allâh" au point de vue de la signification de ces différents Noms. De même, au sein de la révélation coranique, le "Tout-Miséricordieux" n'est pas le Nom de Majesté, bien qu'il soit dit : "Invoquez Allâh ou invoquez le Tout-Miséricordieux, c'est à Lui qu'appartiennent les Noms Excellents". Le secret de

---

16. Cet aspect est évoqué, dans le premier vers, par les mots : "l'univers entier est un aliment pour Lui".
17. La "partition" n'est possible que par la considération d'une équivalence qui n'existe pas en réalité.

lâ ilâha illa Allâh est qu'"il n'y a pas de Divinité..." à la Station de la Fonction divine "...si ce n'est Allâh", "l'Unique, le Réducteur universel" (*al-Wâhid al-Qahhâr*).

24.

LE CHATON D'UNE SAGESSE DE L'IMÂM DANS UN VERBE DE HÂRÛN (AARON)

1. Sache que l'existence[1] de Hârûn - sur lui la Paix ! - procédait de la Dignité de la plus grande miséricorde[2], comme l'indique la Parole du Très-Haut : **Et Nous lui avons fait don gracieux venant de Notre miséricorde...**, c'est-à-dire à Mûsâ, **...de son frère Hârûn comme prophète**[3]. Sa qualité de prophète procédait de cette Dignité. Il était plus âgé que Mûsâ, tandis que celui-ci lui était supérieur quant à la qualité prophétique.[4]

C'est parce que la qualité prophétique de Hârûn procédait de cette Dignité[5] qu'il a dit à son frère Mûsâ - que la Paix soit sur les deux ! - **O fils de ma mère...**[6] ; il s'est adressé à lui en se référant à sa mère, non à son père, car la miséricorde prédomine en elle, sans quoi elle n'aurait pas la patience de persévérer dans l'éducation (de ses enfants) ; puis, il a poursuivi en disant : **...ne prends ni ma barbe ni ma tête...**[7]; **ne laisse pas aux ennemis l'occasion de se réjouir de moi**[8]: tout ceci est un souffle d'entre les souffles de la miséricorde[9]. Mûsâ avait agi

---

1. *Wujûd*. Nâbulusî sous-entend : "en ce monde", et Jâmî : "à la Station initiatique de l'Imâmat".
2. *Min hadrat ar-rahamût*. *Rahamût* est un terme rare, considéré comme ayant un sens superlatif.
3. Cor.,*19*,53.
4. Mûsâ était l'envoyé divin auprès des Fils d'Israël et du Pharaon. La fonction de Hârûn était subordonnée à la sienne.
5. *Min hadrat ar-rahma*. La nuance entre *rahamût* et *rahma* n'est pas significative ici.
6. Cor.,*20*,94.
7. *Idem*.
8. Cor.,*7*,150. Ibn Arabî rapproche deux passages coraniques qui se rapportent au même épisode.
9. Allusion au Souffle du Tout-Miséricordieux. Dans son exhortation au peuple de Mûsâ, Hârûn précise : **O mon peuple, votre Seigneur est le Tout-Miséricordieux, suivez-moi donc !** (Cor.,*20*,90). Rappelons que, selon Ibn Arabî, la miséricorde divine faite à un être n'est autre que la réalisation par cet être de la miséricorde (cf. chap.21, §7). Cette idée est reprise ici à la fin de l'alinéa.

ainsi[10] parce qu'il n'avait pas regardé d'une manière suffisamment attentive les Tables qu'il avait dans ses mains et qu'il avait jetées[11] ; s'il l'avait fait, il y aurait trouvé la guidance et la miséricorde : la guidance, car il aurait vu clairement que ce qui s'était passé et l'avait mis en colère, Hârûn en était innocent ; la miséricorde à l'égard de son frère, car il ne l'aurait pas pris par la barbe aux yeux de son peuple pour manifester sa supériorité, alors qu'il était son aîné. Ces paroles de Hârûn furent une (marque de) tendresse à l'égard de Mûsâ : comme la qualité prophétique de Hârûn procédait de la miséricorde d'Allâh, tout ce qu'il extériorisait (lui-même) était de cette sorte.

2. Hârûn poursuivit en disant[12] : **...en vérité, j'ai crains que tu ne dises : "Tu as divisé les Fils d'Israël"**[13], que tu ne m'imputes leur division, celle que l'adoration du Veau avait (effectivement) établie entre eux : certains l'adoraient parce qu'ils suivaient Sâmirî et l'imitaient, tandis que d'autres s'abstenaient de l'adorer dans l'attente du retour de Mûsâ afin qu'ils puissent l'interroger sur ce sujet[14]. Hârûn craignait que cette division entre eux ne lui fut attribuée.

Mûsâ savait mieux que Hârûn ce qu'il en était ; il savait Ce qu'adoraient (en réalité) les sectateurs du Veau ; il savait qu'**Allâh a décrété de toute éternité que rien ne serait adoré que Lui**[15] et que, si Allâh décide une chose, elle se produit effectivement. La réprimande qu'il lui adressa concernait la réalité effective qu'il méconnaissait et n'intégrait pas[16], car le Connaissant est celui qui voit Dieu en toute chose, ou qui voit plutôt qu'Il est l'essence de toute chose.

---

10. Littéralement : la cause de cela était qu'il n'avait pas, etc.
11. Littéralement : jetées de ses mains.
12. Littéralement : ensuite Hârûn dit à Mûsâ.
13. Cor.,*20*,94.
14. Cf. Cor.,*20*,91.
15. Allusion à Cor.,*17*,23.
16. Qu'il méconnaissait extérieurement et n'intégrait pas intérieurement (*li-mâ waqa'a al-amr fî inkâri-hi wa 'adami ittisâ'i-hi.*) On peut comprendre qu'il s'agit de la réalité effective de leur adoration ou de la réalité effective de sa méconnaissance.

Mûsâ instruisit ainsi Hârûn en science, en dépit du fait qu'il était son cadet[17]. C'est pourquoi, quand Hârûn lui tint ce langage, il se tourna vers Sâmirî et lui dit : **Qu'as-tu à répondre, ô Sâmirî ?**[18], c'est-à-dire : "au sujet de ce que tu as fabriqué (de tes mains), à l'accusation d'avoir dévié[19] exclusivement vers la forme du Veau ; d'avoir fabriqué cette forme illusoire avec les joyaux du peuple, et d'avoir pris leurs coeurs avec leurs richesses ?" En effet, 'Isâ a dit aux Fils d'Israël : "O Fils d'Israël, le coeur de tout homme est là où sont ses richesses : mettez donc vos richesses dans le Ciel, que vos coeurs soient dans le Ciel !" Les richesses ont été appelées "*mâl*" parce que leur essence est telle que les coeurs s'inclinent[20] vers elles pour les adorer ; elles font l'objet de la plus avide[21] des quêtes, car les coeurs les magnifient du fait qu'ils en dépendent.[22]

3. Les formes sont éphémères ; celle du Veau aurait disparu sans nul doute, même si Mûsâ n'avait pas hâté (sa destruction) en la brûlant. Il la brûla sous l'emprise de la jalousie[23], puis **en dispersa totalement les cendres dans la mer** en disant : **regarde ta divinité...** ; il l'a nommée "divinité" pour attirer l'attention et donner un enseignement, car il savait que (le Veau) était un réceptacle théophanique **...je vais la brûler.**[24]

---

17. Montrant par là qu'il lui était supérieur quant à la qualité prophétique.
18. Cor.,*20*,95.
19. *'Udûli-ka* (sous-entendu : en s'éloignant de la Vérité absolue). Cette notion annonce le parti qu'Ibn Arabî va tirer, à la fin de l'alinéa, de la signification du terme *mâl*.
20. *Yamîlu*, de la même racine que *mâl*.
21. *Al-maqsûd al-a'zam al-mu'azzam fî-l-qulûb...*; littéralement : "l'objet de la plus importante des quêtes, rendu important (ou rendues importantes si on comprend qu'il s'agit des richesses) dans les coeurs".
22. *...li-mâ fî-hâ min al-iftiqâr*. Littéralement : du fait de la dépendance qu'il y a en eux, c'est-à-dire dans les coeurs ; ou en elles, c'est-à-dire dans le fait que les richesses rendent les coeurs dépendants.
23. Les rapprochements d'idées opérés à partir du sens des mots ou de leurs racines sont nombreux dans ce passage : l'idée de déviation est suggérée par *mâl* ; celle de "destruction hâtée" (*isti'jâl)* par *'ijl* ("veau", qui est de la même racine) ; celle de jalousie (*ghayra*) par une allusion sous-entendue à une adoration dont l'objet serait "autre que Lui" (*ghayru-Hu)*.
24. Les trois extraits coraniques cités dans cet alinéa figurent dans le même verset

4. La "qualité animale"[25] de l'homme lui permet de disposer à sa guise[26] de celle de l'animal, car Dieu a soumis celle-ci à l'homme. D'autant plus (dans le cas du Veau) qu'il ne s'agissait pas d'un animal véritable, et qu'il était, par conséquent, plus facile à soumettre : n'ayant pas de volonté (propre), il était entièrement à la merci de celui qui pouvait disposer de lui[27]. L'animal peut vouloir et poursuivre un but ; il peut s'opposer à l'homme dans certains de ses comportements. S'il possède une force (suffisante) pour manifester cette opposition, il apparaîtra récalcitrant ; s'il ne la possède pas, ou s'il advient que le but (poursuivi par l'homme) coïncide avec le sien, il se soumettra humblement à ce que (l'homme) veut de lui. De même que le semblable (de l'homme)[28] se soumet (à lui) en raison d'un élément par lequel Allâh a élevé ce dernier - comme de l'argent qu'il espère obtenir de lui, ce que l'on appelle dans certains cas un salaire - conformément à Sa Parole : **Nous avons élevé certains d'entre vous au-dessus d'autres en degrés afin que certains d'entre vous en réduisent d'autres en servitude** [29] ; il acceptera la domination[30] de quelqu'un qui lui est semblable uniquement[31] sous le rapport de son "animalité", non sous celui de sa qualité d'homme car les semblables s'opposent[32]. Celui qui occupe un degré plus élevé par l'argent ou la réputation soumettra l'autre par sa qualité d'homme[33] tandis que ce dernier acceptera sa domination par crainte ou par avidité, du fait

---

(Cor.,*20*,97), mais selon un ordre différent.

25. *Hawayâniyya*, qualité qui permet de définir l'homme comme un "animal raisonnable".
26. *La-hâ at-tasarruf*.
27. Littéralement : "il était sous l'autorité de celui qui pouvait en disposer, sans pouvoir s'opposer à lui".
28. Littéralement : son semblable.
29. Cor.,*43*,32.
30. *Yatasakhkharu* ou *yusakhkhiru*, termes de la même racine que *sukhriyyan* (réduire en servitude) dans le verset cité.
31. Ce terme se rapporte à "acceptera" et non à "semblable".
32. Littéralement : sont des contraires.
33. Soumettre est une prérogative du Califat, et par conséquent de l'homme ; tout ce qui est soumis relève donc de l'"animalité".

de son animalité, non en vertu de sa qualité humaine. Quelqu'un qui lui serait semblable ne l'accepterait pas.

Ne vois-tu pas les disputes des bêtes, parce qu'elles sont des semblables (au sein d'un même espèce) et que les semblables s'opposent ? C'est pour cela[34] qu'Il a dit avoir "élevé certains d'entre vous au-dessus d'autres en degrés" : celui qui soumet n'est pas avec celui qui est soumis dans le degré qu'il occupe. La soumission implique (la distinction) des degrés.

5. L'asservissement est de deux sortes : celui qui est voulu[35] et qui s'effectue par la contrainte, comme l'asservissement dans lequel le maître tient son esclave, bien que celui-ci soit son semblable quant à la qualité humaine, ou comme l'asservissement que le souverain exerce sur ses sujets, bien qu'ils soient ses semblables ; il les soumet par le degré qu'il occupe.

La seconde sorte est l'asservissement qui découle de l'état[36], comme celui qu'exercent (à leur tour) les sujets sur le roi[37] qui les a à sa charge pour les défendre, les protéger, combattre leurs agresseurs, sauvegarder leurs biens et leurs personnes : tout cela, c'est l'asservissement opéré par les sujets en vertu de leur état ; c'est de cette façon qu'ils réduisent leur roi en servitude. Ce type d'asservissement est appelé, selon sa vérité essentielle, l'"asservissement du rang", car c'est le rang qui, en ce cas, régit le roi. Certains rois agissent pour eux-mêmes[38] ; d'autres connaissent la réalité (véritable) et savent que leur rang les soumet à leurs sujets ; ils savent la valeur de ces derniers et leurs droits. Allâh leur donne pour cela le salaire qu'Il réserve à ceux qui ont la science de la réalité telle qu'elle est. Un tel salaire est à la charge d'Allâh du fait qu'Il s'occupe Lui-même des affaires de Ses serviteurs[39] : l'univers tout entier réduit en servitude, en vertu de son état, Celui dont on ne peut aucune-

---

34. C'est-à-dire : parce que les semblables ne peuvent être soumis l'un à l'autre.
35. Sous-entendu : de manière délibérée.
36. Et qui ne comporte donc aucun libre-choix pour celui qui asservit.
37. La lecture *al-malika* nous paraît préférable à *li-l-maliki*.
38. Car ils n'ont pas conscience de leur situation réelle.
39. Les Rois-Connaissants savent qu'ils sont les Lieutenants d'Allâh de sorte que leur salaire est à Sa charge.

ment affirmer qu'Il est "asservi" ! Le Très-Haut a dit pourtant : **Chaque jour, Il est à quelque affaire**[40].

6. L'incapacité de Hârûn à contrarier effectivement les sectateurs du Veau en maîtrisant celui-ci, comme il fut donné[41] à Mûsâ de le faire, est une Sagesse venant d'Allâh le Très-Haut et manifestée dans l'existence[42] afin qu'Il soit adoré en toute forme. Si, par la suite, cette forme disparaît, elle ne disparaît qu'après avoir revêtu pour son adorateur la Fonction divine. C'est pourquoi il n'est aucune sorte (d'êtres)[43] qui ne soit maintenue (dans l'existence) sinon pour être adorée, soit comme une divinité[44], soit en mode d'asservissement[45]; il en est nécessairement ainsi pour celui qui est doué d'intelligence[46].

7. Nul être de l'univers[47] n'est adoré s'il ne revêt une supériorité aux yeux de celui qui l'adore, et s'il n'apparaît doué d'un degré d'élévation dans son coeur. C'est pourquoi Dieu S'est nommé pour nous **Celui qui est élevé en degrés**[48]. Il n'a pas dit "élevé en degré" ; Il a évoqué une multitude au sein d'un Etre unique[49]; Il a **décrété de toute éternité que rien ne serait adoré que Lui** en des degrés multiples et divers, chacun offrant un support théophanique dans lequel Il est adoré.

8. Le plus important et le plus élevé de ces supports est la passion, selon Sa Parole : **As-tu vu celui qui a pris pour divinité sa passion...**[50]; c'est là l'Adoré suprême ! Rien n'est adoré si

---

40. Cor.,55,29. Le verset complet est le suivant : **Tout ce qui est dans les Cieux et (sur) la Terre Lui adresse des demandes ; chaque jour, Il est à quelque affaire.**
41. La lecture du verbe au passif nous paraît préférable.
42. *Fi-l-wujûd.*
43. *Naw'.*
44. *Ta'alluh.* C'est le cas des idoles.
45. Tel qu'il a été décrit plus haut (cf. §5).
46. *Li-man 'aqala.*
47. Littéralement : nulle chose faisant partie du monde.
48. Cor.,40,15.
49. Cette multitude est celle des "états de l'Etre" au sens où l'entend René Guénon.
50. Cor.,45,23.

ce n'est elle ; et elle-même n'est adorée que par sa propre essence. J'ai dit à ce sujet :

Par la vérité[51] *de la passion ! La passion est cause de la passion.*

Si elle n'était pas dans le coeur, la passion ne serait pas adorée.

Vois comme la science qu'Allâh possède des choses est parfaite ! Comme Il l'a complétée, au sujet de celui qui adore sa passion et la prend pour divinité, en disant **...et qu'Allâh a égaré en état de science.**

L'égarement, c'est la perplexité. Quand l'adorateur[52] voit qu'il n'adore que sa passion[53], et qu'il est amené à lui obéir lorsqu'elle lui ordonne l'adoration de tel ou tel être[54] ...

---

51. *Wa haqq al-hawâ*. Le *wâw* introduit ici un serment. "*Haqq*" peut prendre aussi, dans ce contexte, le sens de "Droit divin".
52. Quel qu'il soit.
53. La construction de ce passage fait difficulté. Le discours est interrompu par une incidente qui commence par "Au point que son adoration" et qui se termine par "sous l'emprise de la passion" ; elle est présentée ici sous la forme d'un alinéa spécial, précédé et suivi de trois points de suspension.

Le reste du développement est commandé par la phrase : "L'égarement, c'est la perplexité". Deux circonstancielles à valeur causale sont d'abord énoncées concernant l'adorateur : d'une part, il voit qu'il "n'adore que sa passion" ; d'autre part, il voit "la diversité des êtres adorés". Chacune de ces deux causales fait également l'objet d'un alinéa séparé. Ensuite, deux catégories d'adorateurs sont envisagées : "celui dont l'éveil initiatique est inférieur" et "'le Connaissant dont la réalisation est parfaite". Seuls ceux de la première catégorie sont dans la perplexité et l'égarement ; c'est pourquoi la conclusion du développement ("Allâh l'égare, etc.") concerne uniquement cette catégorie. La seconde catégorie fait l'objet d'un autre alinéa, rattaché formellement aux précédents par une nouvelle apparition du verbe *ra'a* (voit).

Cette manière de comprendre la phrase conduit Qâchânî à considérer que le sujet des deux premiers "il voit" est l'adorateur (ce qui correspond à la lecture "*ra'a al-âbidu*"). La construction de l'ensemble demeure celle que nous avons adoptée : "Quand l'adorateur voit... ensuite quand il voit... celui dont l'éveil est inférieur est dans la perplexité...; Allâh l'égare... En revanche, le Connaissant véritable, etc.". Par contre, d'autres commentateurs (Jâmî, Bâlî), par référence implicite au verset cité ("Allâh l'égare", ces mots étant considérés comme la phrase principale) pensent plutôt que le sujet est Allâh et lisent *ra'a al-'âbida*, ce qui donne en traduction: "Quand Il voit que l'adorateur n'adore que sa passion... ensuite, quand Il voit ... Allâh l'égare".

Au point que son adoration pour Allâh procède, elle aussi, d'une passion, car si une passion - c'est-à-dire une volonté accompagnée d'amour[55] - n'était pas éveillée en lui par cette Dignité sainte, il n'adorerait pas Allâh et ne Le préfèrerait pas à (un objet d'adoration) autre que Lui ; de même, quiconque adore l'une ou l'autre des formes qui font partie de l'univers et la prend pour divinité n'agit ainsi que par passion : l'adorateur ne cesse jamais d'être sous l'emprise de sa passion.

...ensuite, quand il voit la diversité des êtres adorés par les adorateurs, quiconque adore l'un déclarant mécréant qui en adore un autre,

celui dont l'éveil (initiatique) est inférieur est dans la perplexité (car il ne perçoit pas) l'union[56] ou plutôt l'unité[57] de la passion qui est une essence unique en tout adorateur ; "Allâh l'égare...", c'est-à-dire le plonge dans la perplexité, "...en état de science" : (puisqu'il sait) que tout adorateur n'adore que sa passion, et que c'est aussi uniquement sa passion qui l'amène à adorer[58], qu'elle coïncide ou non avec le Commandement énoncé par la Loi sacrée.

En revanche, le Connaissant dont la réalisation est parfaite est celui qui voit que tout objet d'adoration est un réceptacle théophanique où Dieu est adoré ; c'est pourquoi les adorateurs appellent tous (ces objets) "Dieu"[59] bien que chacun ait son nom propre : pierre, arbre, animal, homme, astre ou ange ; tel est, en effet, le nom qui définit son identité particulière. Celui qui l'adore s'imagine que la Qualité divine[60] est une dignité[61]

Un tel degré de complication grammaticale est, tout de même, inhabituel. S'expliquerait-il par l'"audace" de l'enseignement formulé ?

54. Littéralement : "à lui obéir en ce qu'elle lui ordonne en matière d'adoration, quelle que soit la personne qu'il adore".

55. Une volonté d'ordre individuel accompagnée d'un amour dont l'objet est supra-individuel.

56. C'est-à-dire l'accord profond entre ces passions individuelles, en dépit de leur diversité.

57. Principielle, exclusive de toute diversité.

58. Sous-entendu : de sorte que c'est sa science qui est la cause de son égarement.

59. *Ilâhan* ; littéralement "divinité".

60. *Al-ulûhiyya*.

61. *Martaba* ; littéralement : un degré.

inhérente à l'objet de son adoration, alors qu'elle est, en réalité, une manifestation de Dieu au regard de l'adorateur qui voue un culte à cet objet dans cette théophanie particulière.

9. C'est pour cette raison[62] que certains de ceux qui avaient la Connaissance[63] tenaient néanmoins un langage d'ignorance et disaient : **Nous les adorons uniquement pour qu'ils nous rapprochent d'Allâh**[64], en dépit du fait qu'ils les appelaient "divinité" au point qu'ils disaient : **A-t-il fait de la divinité une Divinité unique ? En vérité c'est là une chose dont on s'étonne**[65]. Ils n'ont donc pas méconnu l'unité divine ; ils s'en sont seulement étonnés, parce qu'ils s'étaient arrêtés à la multiplicité des formes et à l'attribution à celles-ci de la Qualité divine.

L'Envoyé[66] vint alors ; il les appela à une divinité unique qui était connue d'eux, mais non reconnue (comme telle)[67] ; (il les appela) du fait que, selon leur propre témoignage, ils affirmaient (cette unité) et la professaient (publiquement) lorsqu'ils disaient : "Nous les adorons uniquement pour qu'ils nous rapprochent d'Allâh", et qu'ils savaient bien que telle forme[68] n'était (en réalité) qu'une pierre ! C'est pour cela que l'argument

62. C'est-à-dire : du fait de la fonction théophanique des objets d'adoration particuliers.

63. *Ba'du man 'arafa*. Les versions commentées par Jandî, Qâchânî et Nâbulusî adoptent la lecture *lam ya'rif*, c'est-à-dire : "qui n'avaient pas la Connaissance", reprise dans la traduction de Austin. Cette variante, qui n'est pas signalée par Afîfî et qui n'est adoptée ni dans Jâmî ni dans Bâlî, nous paraît peu vraisemblable car il est question ici de ceux qui ont la Connaissance, mais dont la réalisation est demeurée imparfaite de sorte qu'ils continuent à "associer" des divinités et à tenir un langage témoignant d'une relative ignorance.

64. Cor.,*39*,3

65. Cor.,*38*,5.

66. Par référence au "Verbe de Hârûn", on peut comprendre qu'il s'agit de Mûsâ ; mais, compte tenu de l'enseignement métaphysique donné dans les deux paragraphes précédents, cette expression désigne plutôt l'Envoyé par excellence : Muhammad - sur lui la Paix !

67. *Lâ yushhadu*. Cette expression contient une allusion au Témoignage de Foi (*shahâda*, terme mentionné expressément dans la suite du texte).

68. *As-sûra* ou, plus vraisemblablement, *as-suwar* ; littéralement : ...que ces formes n'étaient qu'une pierre (un arbre, un animal, etc.).

décisif a été apporté par Sa Parole : **Dis (ô Prophète) : Nommez-les !**[69] En effet, ils ne pouvaient les nommer sans savoir que c'étaient ces noms[70] qui leur appartenaient en réalité.

10. Ceux qui ont la connaissance de la réalité telle qu'elle est adoptent l'apparence formelle d'un désaveu de ces formes adorées ; leur degré dans la Science fait que, en vertu de l'autorité propre à l'instant présent, ils se soumettent à celle qu'exerce sur eux l'envoyé dans lequel ils croient et grâce auquel ils sont appelés "croyants".

Ils sont les "serviteurs de l'instant", bien qu'ils sachent que les adorateurs de ces formes ne les adorent pas en tant que telles[71] et qu'ils adorent Allâh en elles en vertu du pouvoir de la théophanie[72] que ces Connaissants discernent en eux[73] ; ce qu'ignore celui qui les désavoue[74], car il n'a pas la science de ce qui se manifeste ainsi théophaniquement ; ce que cache le Connaissant dont la réalisation est parfaite, qu'il s'agisse d'un prophète, d'un envoyé ou d'un héritier : il leur ordonne donc[75] d'abandonner ces formes pour suivre l'envoyé (régisseur) de l'instant[76], en recherchant (par là) l'amour qu'Allâh aura d'eux selon Sa Parole : **Dis : "Si vous êtes (tels que) vous aimez Allâh, suivez-moi donc, Allâh vous aimera"**[77].

Il les appelle ainsi à une Divinité sur laquelle on peut s'appuyer et que l'on peut connaître sommairement, mais qui ne

69. Cor.,*13*,33.

70. Sous-entendu : et non celui de "divinité".

71. Littéralement : bien qu'ils sachent qu'ils n'adorent pas, de ces formes, leurs essences.

72. Afîfî adopte la lecture *li-hukm* et les mots "en vertu du pouvoir de la théophanie" se rapportent alors aux adorateurs. La plupart des commentateurs lisent plutôt *bi-hukm* et les mêmes mots se rapportent en ce cas aux "serviteurs de l'instant" qui savent, en vertu de ce pouvoir, que les adorateurs...etc. Quant au terme *yahkumu* qui figure dans le texte de Jandî, il s'agit d'une coquille.

73. "*Hum*" désigne les adorateurs plutôt que les "idoles".

74. Opposé ici au " serviteur de l'instant".

75. C'est-à-dire à ces adorateurs.

76. Littéralement : d'abandonner ces formes du fait que l'envoyé de l'instant les a abandonnées, pour (pouvoir) suivre l'envoyé.

77. Cor.,*3*,71.

peut être contemplée : **Les regards ne L'atteignent pas...**, mais plutôt **...c'est Lui qui atteint les regards...** par Sa subtilité et Son omniprésence[78] dans l'essence des choses. "Les regards ne L'atteignent pas", pas plus que ne L'atteignent les esprits[79] qui régissent les individus et leurs formes extérieures[80] ; **...et Il est le Subtil, le Bien-informé**[81] .

Etre "bien-informé" est un goût (initiatique)[82] ; le goût est une théophanie et les théophanies s'opèrent dans les formes. Il n'est pas de théophanie sans formes, ni de formes sans théophanie[83] ; celui qui Le voit (dans les formes) L'adorera nécessairement avec sa passion, si tu as compris (ce que je t'ai enseigné).

C'est à Allâh qu'incombe la quête du Chemin ![84]

---

78. *Sarayân*. C'est à cause de Sa subtilité que "les regard ne L'atteignent pas" et c'est par Son omniprésence qu'"Il atteint les regards".
79. Selon le manuscrit auquel se réfère Jâmî, il faut lire : *kamâ anna-hâ lâ tudriku-Hu arwâhu-hâ*, et comprendre : "de même que ne L'atteignent pas les esprits de ces regards", c'est-à-dire les esprits dont ces regards constituent une des facultés ; le pronom de rappel *hâ*, répété deux fois, a pour antécédent *al-absâr*. Afîfî adopte plutôt la lecture *lâ tudriku arwâha-hâ*, ce qui amènerait à comprendre que "les regards n'atteignent pas les esprits dont ils font partie" (?)
80. *Ashbâha-hâ wa suwara-hâ az-zâhira*. Le premier *hâ* se rapporte à *arwâh* ou *absâr*, le second à *ashbâh*.
81. Cor.,6,103.
82. Correspondant à la formule coranique "jusqu'à ce que Nous sachions" ; cf. *supra*, p. 600.
83. Littéralement : Il y a donc nécessairement des formes et il y a nécessairement une théophanie.
84. Cor.,*16*,9. C'est Nâbulusî qui donne de cet extrait coranique l'interprétation la meilleure : le Très-Haut s'étant **prescrit à Lui-même la miséricorde** (Cor.,6,12), c'est Lui qui suscite chez Ses serviteurs la volonté de se mettre en quête de la Voie Droite.

COMMENTAIRE

L'attribution de l'Imâmat à la Sagesse de Hârûn se fonde sur le premier des deux passages coraniques qui mentionnent la colère de Mûsâ à l'égard de son frère : **...et Mûsâ dit à son frère**[1] **: "Sois mon lieutenant (établi) sur mon peuple"**[2] . Les commentateurs sont unanimes à rappeler, par référence implicite au chapitre sur Dâwûd[3] , que l'Imâmat est un des noms de la "Lieutenance divine" et du Califat.

Celui-ci s'exerce à deux degrés : le degré suprême car, suite à la demande adressée à Dieu par Mûsâ : **Etablis pour moi un support issu de ma famille : Hârûn, mon frère**[4] , Hârûn avait reçu la qualité de prophète et le pouvoir de régir propre au "Calife d'Allâh", de sorte qu'il pouvait dire : **O mon peuple... suivez-moi et obéissez à mon ordre**[5] ; et le degré non-suprême ou indirect, car, n'ayant pas qualité d'envoyé, il n'était, sous ce rapport, que le lieutenant de son frère.

Toutefois, l'emploi du terme "imâm" a ici une raison d'être spéciale, car il est de la même racine que *umm* (mère) au moyen duquel Ibn Arabî justifie linguistiquement le fait que Hârûn était un "don gracieux provenant de la miséricorde divine" (cf. §1). Ce don miséricordieux comporte, lui aussi, deux aspects : d'une part, l'accession de Hârûn à la qualité de prophète était en elle-même une miséricorde faite à Mûsâ ; d'autre part, Hârûn représente plus particulièrement les Attributs divins de beauté (*jamâl*) et de miséricorde, par opposition aux Attributs de majesté (*jalâl*) et de pouvoir réducteur (*qahr*) figurés symboliquement par Mûsâ. Les deux frères apparaissent ainsi comme une manifestation polarisée de l'Homme Universel auquel ces deux catégories peuvent être rapportées dans la perspective initiatique évoquée par le texte. L'aspect de rigueur explique que

---

1. Avant de monter sur le Sinaï.
2. Cor.,*7*,142.
3. Cf. *supra*, chap. 17, §6.
4. Cor.,*20*,29-30.
5. Cor.,*20*,90.

Moïse au Buisson Ardent perçoive la Lumière divine sous l'apparence d'un feu, ce qui le conduira à brûler le Veau d'or et à disperser ses cendres : c'est là une mise en oeuvre de la "discrimination" (*furqân*) au degré des formes qui sont les supports des théophanies. La miséricorde représente, quant à elle, un aspect de l'Imâmat, évoqué dans le verset : **Et Nous avons dénombré toute chose dans un Prototype (*imâm*) évident**[6] : c'est là la réalisation de la Lumière synthétique (*qur'ân*) qui conduit Hârûn à déclarer : **Je crains que tu ne dises : "Tu as divisé les Fils d'Israël"**[7] .

Chacun des deux frères est le complément de l'autre, chargé de lui communiquer un enseignement initiatique en vue de parfaire sa réalisation de la Totalité. Néanmoins, selon un autre point de vue (cf. §2, alinéa 1), "Mûsâ est supérieur à Hârûn quant à la qualité prophétique (*nubuwwa*)". Cette supériorité est celle du Calife sur l'Imâm[8] : le premier réalise "la perfection d'*al-wujûd*"[9] au degré de l'Unité essentielle qui correspond au "pôle actif" de l'Existence universelle ; le second représente l'"unité de la multiplicité"[10] qui n'a de raison d'être qu'en relation avec le "pôle passif" ; d'où la fonction "maternelle" et miséricordieuse qui lui est attribuée.[11] Mais, en outre, Mûsâ, à la différence de Hârûn, possède la qualité d'envoyé divin (*rasûl*) . Ibn Arabî développe à ce sujet des enseignements sur la Doctrine de l'Unité (*Tawhîd*) qui reprennent et complètent ceux qui ont été présentés antérieurement dans le chapitre sur Nûh. La subordination de Hârûn se reflète dans la crainte que lui soit attribuée la division des Fils d'Israël. Mûsâ lui rappelle que cette division n'existe pas véritablement car **Ton Seigneur a décrété de toute éternité que vous n'adorerez que Lui**[12] . Dieu étant "sans parties", Il est présent tout entier, c'est-à-dire Lui-même avec l'ensemble de Ses Noms[13] , dans chacune de Ses théophanies, et notamment dans le Veau. A ce point de vue, il ne pouvait y avoir de division dans l'adoration des Fils d'Israël.

---

6. Cor.,*36*,12.
7. Cor.,*20*,94.
8. Cf. Ibn Arabî, *La Prière du Jour du Vendredi*, p. 18-20.
9. *Les sept Etendards*, p. 22 et 50.
10. Cf. Ibn Arabî, *idem*, p. 17 et 37.
11. Rappelons que les termes *umm* et *imâm* sont de la même racine.
12. Cor.,*17*,23.
13. C'est pourquoi, inversement, tout Nom divin est une désignation de l'Essence.

Le même aspect fonde et justifie l'appel lancé aux idolâtres par les envoyés divins, quels qu'ils soient (§9), car ils leur font comprendre qu'ils L'adoraient déjà et que les supports de manifestation qu'ils "associaient" à Dieu étaient une marque d'ignorance (puisque le Très-Haut ne peut être réduit à un seul de ces supports), une déviation (cf. §2, alinéa 3) et un voile (du fait que la détermination principielle correspondante "cache" la Vérité suprême de l'Essence indéterminée). Le Dieu unique est nécessairement aussi le Dieu universel : c'est là ce que la Révélation islamique proclame plus explicitement que toute autre. Cependant, toute Révélation comporte l'existenciation d'une forme particulière qui procède, en tant qu'elle est une théophanie, de la "perfection active" d'*al-wujûd* et, en tant qu'elle est douée d'une autorité propre, de la "perfection passive" de la *mashî'a* ou Volonté principielle qui n'est autre que l'"Amour divin" de Celui qui, pour être connu, a "créé les mondes".

Cet Amour est à l'origine de la passion (§8) qui accompagne toute adoration tant que celle-ci se rapporte à un "objet", c'est-à-dire à un Nom déterminé. Tel est, en effet, le paradoxe inhérent à la fonction d'envoyé divin : il appelle au Dieu universel au moyen d'une forme particulière ; autrement dit, du point de vue initiatique : à la pure Connaissance au moyen de la volonté individuelle, de l'amour et de la "passion" qui ne sont pourtant pas du même ordre.

Dans cette perspective doctrinale, la formule *Lâ ilâha illa Allâh* signifie que toutes les divinités particulières n'ont de réalité que "dans" et "par" la Divinité absolue ; mais aussi qu'Allâh est le seul détenteur de la Fonction divine et que celle-ci comporte nécessairement une certaine particularisation. Les Connaissants véritables suivent l'envoyé dans lequel ils croient uniquement parce que celui-ci exerce "l'autorité propre à l'instant présent" (§10) ; c'est pourquoi ils "adoptent l'apparence d'un désaveu de ces formes adorées" tout en reconnaissant l'unité principielle des théophanies dont elles sont les supports.

4. L'idée fondamentale de ce paragraphe est que les "semblables s'opposent" (alinéa 2). Il ne peut y avoir d'opposition au sein de la réalité divine d'*al-wujûd*[14] car celle-ci est une, Allâh n'ayant ni associé ni semblable. L'autorité implique la distinction des degrés, c'est-à-dire la dissimilitude, bien que celle-ci soit illusoire au point de vue

14. *Les sept Etendards*, p. 20.

principiel. Rappelons, à cet égard, que la *mashî'a*, ou Volonté productrice, est à la fois le principe de cette autorité et la source première de l'illusion. La domination que l'homme exerce sur les autres créatures, et même sur ses semblables, relève, non de son "animalité", mais de la fonction califale qui lui appartient en tant qu'il a été créé "selon laForme" de Celui **qui n'a pas de semblable**[15] .

5. - *L'asservissement qui découle de l'état*

La distinction illusoire des degrés implique une réciprocité : le maître dépend du serviteur car, sans lui, il ne serait pas maître ; il lui faut veiller sur son serviteur pour sauvegarder sa propre fonction. Jandî précise que même Mûsâ était "asservi" à son peuple par sa qualité de prophète.

6. La "Sagesse de l'Imâm" dans lequel "toutes choses sont dénombrées" est qu'Allâh peut être adoré en toute chose car la forme de chacune d'elles est une manifestation particulière d'*al-wujûd* et le réceptacle d'une théophanie. La doctrine initiatique de l'"*upaguru*" est fondée sur le même principe.

8. - *Par la vérité de la passion*

Pour Jâmî, il s'agit de « la vérité de l'Amour principiel évoqué dans le hadîth *qudsî* : "J'étais un Trésor caché et J'aimai à être connu" ». En effet, "la passion est une volonté accompagnée d'amour" (alinéa 4), et Allâh ne peut "vouloir" et "aimer" que Lui-même dans le "miroir" d'un autre[16] . La Volonté et l'Amour principiels se reflètent dans toute volonté et dans tout amour : la passion procède de Lui et ne peut avoir d'autre objet que Lui. Jandî considère cette même vérité dans une perspective initiatique : « L'adorateur n'adore jamais un autre du fait qu'il est un autre, mais plutôt du fait que ce qu'il y a dans cet autre est (initialement) en lui-même et procède de lui. Peu importe que cet "autre" qui est l'objet de son adoration soit Dieu ou créature... il ne l'adore que par sa passion ; il n'adore donc que sa passion ; il (ou "Il": *Huwa*) n'éprouve jamais de passion que pour lui (ou Lui)-même. » De même qu'il y a une "Servitude absolue" (*'ubûda*)[17] qui "ne se relie à rien", il convient d'envisager ici une "Passion absolue" que le même commentateur évoque en des termes

---

15. Cor.,*42*,11.
16. Cf. *supra*, chap. 1 , § 1.
17. Sur cette notion, cf. *Les sept Etendards*, p. 31-32 ; *Etudes complémentaires sur le Califat*, p.

qui présentent avec la doctrine hindoue de la "non-dualité" (*adwaïta*) une analogie remarquable. En effet, même l'ordre d'Allâh de "n'adorer que Lui" implique encore, par lui-même, une restriction et un conditionnement. Pour le Connaissant véritable, la passion n'a d'autre objet[18] que "la Vérité absolue (*al-Haqq al-mutlaq*) dans l'union synthétique de la détermination et de la non-détermination (*bi jam'i-hi bayna a-t-ta'yîn wa-l-lâta'yîn*), (réalisée) de manière absolue et inconditionnée".[19]

- *L'unité de la passion qui est une essence unique en tout adorateur*

du fait que la passion est de nature divine ; elle a Dieu pour unique origine et pour unique fin. L'unité transcendante (dans la Réalité principielle) et immanente (dans le coeur des adorateurs) des formes traditionnelles en découle.

18. Bien qu'il ne s'agisse plus d'un "objet" à proprement parler, ce terme devant nécessairement être transposé dans ce contexte.
19. Jandî, *Sharh fusûs al-hikam*, p.626.

25.

LE CHATON D'UNE SAGESSE DE L'ÉMINENCE[1] DANS UN VERBE DE MÛSÂ (MOÏSE)

1. La Sagesse du massacre des fils[2] à cause de Mûsâ visait à ce que la vie[3] de chacun de ces victimes lui revienne et le renforce[4], car c'est en tant qu'elle pouvait être Mûsâ qu'elle avait été tuée. Il n'y eut là aucune ignorance (divine)[5] : la vie de chacun de ceux qui avaient été tués à cause de lui devait nécessairement lui revenir ; vie pure, demeurée dans la nature primordiale[6], et qu'aucun désir individuel n'avait souillée ; demeurée plutôt dans la nature primordiale du "**Au contraire !**"[7]

Mûsâ était la somme des vies de ceux qui avaient été tués en tant qu'ils pouvaient être lui ; tout ce qui avait été préparé pour cette victime suivant la prédisposition de son esprit se retrouvait en Mûsâ - sur lui la Paix ! Ce fut là une élection divine en sa faveur, dont personne n'avait bénéficié avant lui.

---

1. *'Ulûwiyya*. L'idée d'élévation est présente dans deux autres Sagesses : celle d'Ismâ'îl, qualifiée de "sublime" (*'aliyyan*) et celle de 'Isâ, selon un des sens du qualificatif *nabawiyya*. Dans le cas présent, quelle que soit l'interprétation envisagée, le terme est toujours compris avec une nuance de supériorité que le terme *'ulûwiyya* n'implique pas par lui-même ; d'où le choix d'un équivalent français qui implique à la fois l'élévation spatiale et la supériorité.
2. Il s'agit des enfants mâles des Israélites, tués sur l'ordre du Pharaon.
3. La vie est ici le signe extérieur de la modalité spirituelle ou supraindividuelle de l'être, comme l'indiquent les précisions données dans le deuxième alinéa.
4. Littéralement : que la vie de tout ce qui avait été tué à cause de lui lui revienne en mode de renforcement.
5. Burckhardt comprend : "aucune ignorance dans l'ordre cosmique", ce qui nous paraît indicatif d'une certaine limitation de son point de vue. Ismâ'îl Haqqî pense qu'il peut s'agir de Pharaon, en ce sens qu'il n'a pas tué ces enfants par erreur.
6. *Fitra*.
7. Cor.,7,172. Il s'agit du Pacte primordial des Fils d'Adam qui, dès avant leur naissance en ce monde, reconnaissent spontanément la seigneurie d'Allâh. Lorsqu'Il leur demande : **Ne suis-Je pas votre Seigneur ?**, ils répondent : **Au contraire (*balâ*), nous en témoignons !**

2. Les Sagesses qui se rapportent à Mûsâ sont nombreuses. Quant à moi - si Allâh le veut - j'en exposerai quelques-unes dans ce chapitre à la mesure[8] de ce que le Commandement me fera venir à l'esprit[9]. Ceci[10] est la première qui me fut communiquée (comme faisant partie) de ce chapitre.

Dès sa naissance, Mûsâ fut la somme d'une multitude d'esprits, la synthèse de forces puissantes[11], car l'enfant exerce un pouvoir sur l'adulte[12].

Ne vois-tu pas comme il influence celui-ci par ses privilèges[13] : l'adulte dépose sa dignité[14] pour jouer avec lui ; il gazouille, veut se mettre à la portée de son intelligence et tombe sous son pouvoir sans en avoir conscience. Ensuite, l'enfant l'oblige à s'occuper de lui pour l'éduquer, le protéger, veiller à ses intérêts, le réconforter pour prévenir son angoisse. Tout cela (montre) l'influence qu'il exerce sur l'adulte[15] grâce à la force de sa "Station"[16]. En effet, il est demeuré proche de son Seigneur[17] car sa venue au monde est récente, alors que l'adulte en est plus éloigné. Celui qui est plus proche d'Allâh exerce sa domination sur celui qui en est plus éloigné de la même manière que l'entourage d'un roi, du fait de sa proximité, exerce son pouvoir sur ceux qui en sont loins[18].

---

8. Burckhardt comprend : "au fur et à mesure", par référence à la fin de l'alinéa.
9. Sous-entendu : par voie d'inspiration .
10. C'est-à-dire la Sagesse qui a été exposée dans le premier paragraphe.
11. On peut comprendre aussi : une multitude d'esprits rassemblant des forces puissantes.
12. Littéralement : le petit sur le grand.
13. *Khâssiyya*, mot de la même racine que *ikhtisâs* (élection ; cf. §1, alinéa 2) ; littéralement : "par ce qui lui est propre". Pour Jâmî, ce terme indique que la cause de ce pouvoir d'influencer est cachée ; Burckhardt souligne plutôt l'idée d'un pouvoir "inné".
14. Littéralement : descend vers lui de sa position de chef.
15. Cette influence présente une certaine analogie avec le pouvoir que l'esclave exerce sur son maître, l'animal sur celui qui en a la garde, les sujets sur leur souverain, etc.
16. *Maqâm*. Il s'agit de la *Fitra* ou "Nature primordiale pure" que le nouveau-né possède spontanément et qui peut être "retrouvée" grâce à la réalisation initiatique.
17. *Hadîth 'ahd bi-Rabbi-hi* ; *hadîth* a ici le sens de *qarîb* (proche).
18. Littéralement : plus éloignés.

L'Envoyé d'Allâh - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! - s'exposait à la pluie lorsqu'elle tombait, et se découvrait la tête pour se mettre en contact avec elle en disant qu'elle était "proche de son Seigneur"[19]. Considère cette connaissance que le Prophète[20] avait d'Allâh : comme elle est transcendante[21], sublime et claire ! La pluie exercait un pouvoir sur le meilleur des êtres humains du fait qu'elle était "proche de son Seigneur" ! (En cela), elle était comparable à l'Envoyé[22] qui descendait sur lui avec l'inspiration (divine) ; elle le convoquait au moyen de ce qu'elle est essentiellement sous le couvert de son état passager, et il s'exposait alors à elle pour être en contact avec ce qu'elle lui apportait de la part de son Seigneur[23]. Il ne s'exposait à elle que pour le Bénéfice divin qu'il en obtenait[24]. C'est là la Mission divine de l'Eau[25] dont Allâh a fait **toute chose vivante**[26]. Comprends donc !

3. La Sagesse qui consista à le[27] jeter dans l'Arche[28] et à le[29] lancer dans le Flot (est la suivante) : l'Arche est son humanité[30] et le Flot la science qu'il avait obtenue par l'entremise de son[31] corps, et que lui avaient donnée la spéculation ration-

---

19. Cf. Muslim, IX, 13.
20. Littéralement : ce Prophète.
21. *Mâ ajalla-hâ.*
22. Il s'agit de l'Envoyé "angélique", c'est-à-dire de Jibrîl.
23. Rappelons que, pour René Guénon, la pluie, tout comme la lumière, symbolise "les influences célestes ou spirituelles" , cf. *Symboles fondamentaux*, p. 361.
24. *Law-lâ mâ husilat la-hu min-hu.* Certains (Ismâ'îl Haqqî, Burckhardt) donnent à *mâ* une valeur négative. On traduit alors : "S'il n'avait pas obtenu par elle le Bénéfice divin, il ne se serait pas exposé à elle".
25. *Risâla mâ'.*
26. Cor.,*21*,30.
27. Il s'agit de Mûsâ.
28. *At-Tâbût.* Ce terme, qui a le sens de "coffre", est utilisé dans le Coran pour désigner l'Arche d'Alliance. Nous avons préféré le traduire par ce mot qui rend mieux les significations ésotériques envisagées.
29. On peut comprendre qu'il s'agit de Mûsâ ou du *Tâbût.*
30. *Nâsût* ; c'est le terme utilisé par Ibn Arabî pour désigner la nature humaine du Christ.
31. Littéralement : de ce corps.

nelle[32] ainsi que les facultés de sensation et d'imagination. En effet celles-ci, et d'autres de même genre, ne peuvent rien transmettre à l'âme humaine[33] sans l'existence de ce corps composé à partir d'éléments. Lorsque l'âme acquiert (cette science) à l'intérieur de ce corps et qu'elle reçoit l'ordre de disposer de celui-ci et de le gouverner, Allâh fait de ces facultés des instruments qui lui[34] permettent d'obtenir ce qu'Il désire d'elle dans le gouvernement de cette Arche où réside la *Sakîna*[35] du Seigneur. Il fut jeté[36] dans le Flot pour qu'il acquière, grâce à elles, les différents modes de la Science (divine). (Dieu) lui enseigna par là que, si l'esprit qui le gouvernait[37] était bien le roi, il ne le gouvernait pourtant que par lui-même ; c'est pourquoi Il l'a doté[38] de ces facultés présentes dans cette "humanité" symbolisée par l'Arche dans le langage subtil du Coran et des Sagesses[39].

4. C'est également ainsi que Dieu gouverne le monde : Il ne le gouverne que par lui-même ou par sa forme[40]. Il ne le gouverne que par lui-même (selon la loi qui veut que)[41] l'engendré dépende de l'existenciation du géniteur[42], les résultats des moyens[43], les êtres conditionnés des conditions auxquelles ils sont soumis, les effets de leurs causes, les conclusions de leurs

32. Littéralement : la faculté spéculative rationnelle à laquelle s'ajoutaient les "facultés de sensation et d'imagination".
33. Selon Nâbulusî, il s'agit de la *nafs nâtiqa*.
34. C'est-à-dire : à cette âme (on lit *tatawassalu* ou *yutawassalu*).
35. Ou : Présence divine.
36. *Rumya bi-hi* ; ou, si on lit le verbe à l'actif, "(Dieu) le jeta". On peut comprendre aussi que c'est l'Arche qui a été jetée dans le Flot, afin que Mûsâ acquière...etc.
37. C'est-à-dire : qui gouvernait le corps.
38. Littéralement : Il a rendu permanent pour Mûsâ (ou pour l'esprit).
39. Littéralement : dans les allusions subtiles (*ishârât*; "coraniques" est l'interprétation donnée par Nâbulusî, "divines" celle de Jâmî) et les Sagesses (des Maîtres de l'enseignement ésotérique).
40. La suite du texte indique qu'il s'agit de la forme du monde ; mais, comme celle-ci est identifiée aux Noms Excellents, elle est aussi Sa Forme.
41. Littéralement : tout comme.
42. *Al-wâlid*. Le "*walad*" de l'édition Afîfî est évidemment une coquille.
43. Littéralement : ce qui est produit par les causes secondes (dépend) de ces causes; par exemple, le meuble "dépend" du menuisier qui le fabrique.

preuves, les vérités[44] des aspects principiels qui les régissent : tout cela fait partie du monde et (témoigne de la manière dont) Dieu le gouverne : Il ne le gouverne (jamais) que par lui-même.

En ajoutant les mots "ou par sa forme" - je veux dire la forme du monde - j'avais à l'esprit les Noms Excellents et les Attributs transcendants par lesquels Dieu Se nomme et Se qualifie. Aucun des Noms dont Il Se nomme ne nous parvient sans que nous ne trouvions son sens et son esprit[45] présents dans le monde ; à ce point de vue aussi, Il ne gouverne le monde que par la forme du monde. C'est pour cela que (le Prophète) a dit au sujet de la création d'Adam qui est le prototype[46] synthétisant les degrés fondamentaux[47] de la Dignité[48] divine que sont l'Essence, les Attributs et les Actes : "Allâh a créé Adam selon Sa Forme" ; Sa Forme n'est autre que la Dignité divine.

Il a existencié dans ce très-noble microcosme[49] qu'est l'Homme Parfait l'ensemble des Noms divins et des Vérités principielles qui procèdent de lui en mode distinctif dans le macrocosme ; Il l'a établi (comme) un esprit pour le monde, Il lui a soumis "le haut" et "le bas"[50] à cause de la perfection de la Forme[51]. De même qu'il n'est aucune chose faisant partie du monde qui ne **célèbre la transcendance (d'Allâh) par Sa propre Louange**[52], de même il n'en est aucune qui ne soit soumise à cet Homme par ce que lui confère la réalité principielle de sa forme. Le Très-haut a dit : **Il vous a soumis ce qu'il y a dans les Cieux et ce qui est sur la Terre comme un ensemble venant de Lui**[53]. Tout ce qui est dans le monde est soumis à

---

44. *Al-muhaqqaqât* ; littéralement : les choses qui sont vérifiées ou certifiées. Jâmî donne comme équivalent *ashkhâs*.
45. *Ma'nâ*.
46. *Barnâmij* ou *unmûdhaj*.
47. *Nu'ût*.
48. *Hadra* ; on peut traduire aussi par "Présence".
49. *Mukhtasar* ; littéralement : résumé.
50. Ces mots sont explicités dans le second des deux versets cités ensuite.
51. Sous-entendu : selon laquelle il a été créé.
52. Cor.,17,44.
53. Cor.,45,13.

l'Homme ; le sait celui qui le sait[54], c'est-à dire l'Homme Parfait ; et l'ignore celui qui l'ignore, c'est-à-dire l'homme animal.

5. Selon les apparences, le fait de jeter Mûsâ dans l'Arche et de jeter l'Arche dans le Flot signifiait sa perte, alors que, selon la vérité intérieure, il fut sauvé ainsi du massacre. Il demeura vivant, tout comme les âmes demeurent vivantes par la science (et sont préservées par elle) de la mort de l'ignorance. Comme l'a dit le Très-haut : **Ou celui qui était mort...** c'est-à-dire (tué) par l'ignorance **...et à qui Nous avons rendu la vie...** c'est-à-dire par la science **...et pour qui Nous avons fait une lumière grâce à laquelle il marche parmi les hommes...** et qui est la Guidance **...est-il semblable à celui[55] qui est dans les ténèbres...** qui sont l'égarement **...sans pouvoir en sortir ?[56]** ; c'est-à-dire qu'il ne sera jamais guidé, car l'Ordre (divin)[57] ne comporte aucun terme final.

La Guidance, c'est que l'homme soit conduit à la perplexité ; qu'il sache que l'Ordre (divin) est perplexité, que la perplexité est trouble et mouvement, que le mouvement est vie de sorte qu'il n'y a ni repos ni mort, qu'il[58] est "réalité actuelle" de sorte qu'il n'y a rien d'irréel.

Il en en va de même pour l'Eau qui est la vie de la Terre et son mouvement ; c'est[59] la Parole du Très-Haut : **elle frémit...** ; sa grossesse , c'est Sa Parole : **... et elle enfle...** ; et son enfantement, Sa Parole : **...et elle fait germer à partir de tout couple rayonnant (de beauté et de béatitude)**[60] ; c'est-à-dire qu'elle n'enfante que ce qui lui est semblable[61] et appartient, tout

---

54. En vertu de sa réalisation suprême. Bâlî comprend "celui qui connaît l'Homme".
55. Littéralement : comme celui (dont l'état) est semblable à (l'état de) celui... etc.
56. Cor.,6,122.
57. Le texte ajoute *fî nafsi-hi*. On peut comprendre, soit qu'il s'agit de l'Ordre divin concernant l'égarement ou celui qui est dans les ténèbres, soit, compte tenu de la mention d'*al-amr* au début de l'alinéa suivant, de l'Ordre divin envisagé en lui-même d'une façon générale.
58. C'est-à-dire le mouvement.
59. C'est-à-dire le mouvement de la Terre.
60. Cor.,22,5.
61. C'est-à-dire semblable à la Terre.

comme elle, à l'ordre naturel. En effet, la qualité de "couple", (autrement dit) la dualité, lui est attribuée par ce qui est enfanté et manifesté à partir d'elle.

Il en va de même pour l'Etre de Dieu, qui comporte la multiplicité et l'énumération des Noms (affirmant) qu'Il est "comme ceci" et "comme cela" ; (qui la comporte) du fait de ce qui est manifesté dans le monde à partir de Lui, car la constitution du monde requiert les aspects principiels (constitutifs) des Noms divins. Ces aspects sont affirmés par lui, mais sont contredits par "l'unité de la multiplicité"[62]. L'unité essentielle (du monde)[63] est comparable à celle de la Substance primordiale[64] : une dans son essence, elle est multiple dans les formes qui se manifestent en elle et qu'elle comporte par son essence. Il en va de même pour Dieu, du fait des formes théophaniques qui procèdent de Lui. Il est le support théophanique des formes du monde[65], en dépit de l'unité conçue par l'intellect[66].

---

62. *Fa-thubbitat bi-hi wa-tukhâlifu-hu ahadiyyatu-l-kathra.* Cette lecture, que nous adoptons à partir d'emprunts divers, ne figure dans aucun des commentaires imprimés.

- *Thubbitat* se trouve dans les versions proposées par Jandî et Nâbulusî ; mais il est suivi par le terme *yukhâlifu-hu* dont on ne voit pas quel est le sujet.

-*Tukhâlifi-hu* est adopté par Jâmî par référence à son manuscrit ; mais il lit tout d'abord *thabata* dont on ne voit pas non plus quel est le sujet.

- Bâlî lit *thuniyat* puis *bi-Khâliqi-hi* ; on comprend alors : "Par le monde et son Créateur, l'unité de la multiplicité devient duelle", c'est-à-dire qu'elle "engendrerait la dualité". Ce sens est peu vraisemblable.

- Qâchânî lit *thuniyat* puis *yukhâlifu-hu*. Il explique que l'unité principielle est rendue duelle par la multiplicité des Noms, mais ne justifie pas grammaticalement cette interprétation.

- Afîfî lit *thabata bi-hi wa bi-Khâliqi-hi ahadiyyata-l-kathra* (d'après Qaysarî ; cette version est reprise par Austin). On comprend alors : "Il affirme par le monde et par son Créateur l'unité de la multiplicité" ; mais, ici encore, le sujet de *thabata* n'est pas précisé.

63. Ou "de Dieu" ; mais cette interprétation, donnée par Bâlî, se justifie moins bien dans le contexte.
64. *Al-jawhar al-hayûlânî.*
65. Qui se voient en Lui comme dans un miroir ; elles ne perçoivent que leur multiplicité, tout en sachant (mais sans le percevoir) que le miroir est unique.
66. Celui-ci est incapable de Le contempler dans la multiplicité des formes.

Considère la beauté de cet enseignement divin qu'Allâh réserve, par voie d'Election, à ceux qu'Il veut d'entre Ses serviteurs !

6. La famille de[67] Pharaon ayant trouvé (l'enfant) dans le Flot auprès de l'Arbre, Pharaon l'appela "Mûsâ" : *mû* désigne l'eau en langue égyptienne[68] et *sâ* l'arbre ; il l'appela d'un nom qui rappelait l'endroit auprès duquel il l'avait trouvé, puisque l'Arche s'était arrêtée auprès de l'Arbre dans le Flot.

Il voulait le tuer, mais son épouse lui tint un langage divin[69]

- car Allâh le Très-Haut la destinait à la perfection, conformément à sa parole - sur lui la Paix ! - à son sujet, qui témoignait qu'elle-même et Maryam fille de 'Imrân avaient atteint la perfection qui appartient (le plus souvent) aux hommes [70] -

en disant : **une fraîcheur de l'oeil[71] pour toi et pour moi[72]**. Pour elle, car elle obtint par lui la perfection, comme nous venons de le dire ; pour Pharaon, à cause de la Foi qu'Allâh lui donna au moment de la noyade[73]. Allâh le fit mourir dans un état de pureté (parfaite), purifié (de corps et d'esprit), exempt de tout mal car il le fit mourit au moment de sa (profession de) Foi, avant qu'il ait pu commettre le moindre péché ; or "l'(acte d'entrer en) Islam retranche ce qu'il y avait avant"[74]. Il a fait de lui **un signe[75]** montrant le secours providentiel qu'Il accorde - gloire à Sa transcendance ! - à qui Il veut, afin que personne

---

67. Ou "du Pharaon", selon que l'on considère sa personne ou sa fonction.
68. *Qubtiyya*. L'affinité linguistique de ce terme avec *qutbiyya* (polaire) mérite d'être relevée compte tenu de l'universalité du symbolisme auquel recourt ici le Cheikh al-Akbar.
69. Littéralement : elle dit, en s'exprimant au moyen de l'expression divine dans ce qu'elle dit à Pharaon.
70. Selon un hadîth prophétique : "Nombreux sont les hommes qui ont atteint la perfection. Parmi les femmes, uniquement trois l'ont atteinte : Maryam, fille de 'Imrân ; Asya, l'épouse de Pharaon ; et Khadija, fille de Khuwaylid".
71. C'est-à-dire une consolation.
72. Cor.,*28*,9.
73. Et qui lui fit dire : **J'ai cru qu'il n'est pas de Dieu si ce n'est Celui en qui croient les Fils d'Israël** (Cor.,*10*,90).
74. Selon les termes d'un hadîth.
75. Allusion à Cor.,*10*,92.

ne désespère de la miséricorde d'Allâh, car **ne désespère du Repos libérateur d'Allâh que le peuple des mécréants**[76]. Si Pharaon avait fait partie de ceux qui désespèrent, il ne se serait pas hâté de proclamer sa Foi.

(Tout ceci indique que) Mûsâ - sur lui la Paix ! - était bien, comme l'avait déclaré l'épouse de Pharaon, **une fraîcheur de l'oeil pour moi et pour toi ; peut-être sera-t-il pour nous (la cause d') un avantage ?**[77]. Car c'est ainsi qu'il en fut effectivement : Allâh les avantagea tous deux grâce à lui - sur lui la Paix ! -, bien qu'ils ne se fussent pas doutés[78] qu'il était le prophète qui causerait la perte de son royaume et de sa famille[79].

7. Allâh l'ayant protégé du Pharaon, **le coeur de la mère de Mûsâ se vida**[80] de sa tristesse[81]. Puis Allâh **lui interdit les nourrices**[82] pour qu'il prenne uniquement le sein de sa mère; elle le nourrit afin qu'Allâh rende sa joie parfaite[83].

Il en va de même pour la science des Lois sacrées ; comme l'a dit le Très-Haut : **Pour chacun d'entre vous Nous avons établi *"shir'atan wa minhâjan"***[84], (*shir'atan*) c'est-à-dire "une Voie...", *wa minhâjan* c'est-à-dire : "...et c'est de cette Voie qu'il est issu"[85] et qui est sa nourriture, tout comme la branche de l'arbre n'est nourrie que par sa racine. En effet, ce qui est interdit dans une Loi sacrée est permis dans une autre, c'est-à-dire : selon les ap-

---

76. Cor.,*12,87* ; cf. le Verbe de Ya'qûb, le commentaire introductif.
77. Cor.,*28,9*.
78. *Wa in kâna mâ sha'arâ*. Allusion à la fin du verset : **alors qu'ils n'en avaient pas conscience** (Cor.,*28,9*)
79. Des versets coraniques mentionnent le châtiment de la "famille de Pharaon", c'est-à-dire, selon les commentateurs, de ceux qui l'auront suivi et pris pour divinité.
80. Cor.,*28*,10.
81. Littéralement : de la tristesse qui l'avait atteinte.
82. Cor.,*28*,12.
83. Le texte ajoute *bi-hi*, c'est-à-dire : "grâce à Mûsâ" ou "grâce au fait de le nourrir".
84. Le contexte impose le maintien de ces deux termes en arabe.
85. Alors que *shir'atan* désigne la Voie extérieure établie par la Loi sacrée, *minhâjan* se rapporte plutôt à la "méthode" ou Voie intérieure (*tarîqa*). Le terme *minhâjan* est décomposé ici (sans que la succession des lettres soit altérée) en *min - hâ ja* (c'est d'elle qu'il est issu). Sur cette *ishâra* (allusion subtile) coranique, cf. *Marie en Islam*, p. 23-24.

parences. En disant : "est permis", je veux dire (: selon les apparences) car, en réalité, (ce qui a été permis ensuite) n'est pas la même chose que ce (qui a été interdit) précédemment, du fait que l'Ordre (divin) est "une création nouvelle"[86] (ne comportant) aucune répétition. C'est sur ce point que nous voulons attirer l'attention. C'est à cela que Dieu a fait allusion dans le cas de Mûsâ en mentionnant l'interdiction des nourrices.

La mère[87] véritable est celle qui allaite, non celle qui engendre. Celle-ci porte son enfant comme un dépôt qui lui est confié; il se forme en elle et se nourrit de son sang menstruel sans intervention de sa volonté[88] de sorte qu'il ne lui doit rien. En effet, s'il ne se nourrissait pas de ce sang et ne le faisait pas sortir d'elle, il lui ferait du mal et la rendrait malade. Au contraire[89], c'est le foetus qui, en se nourrissant, fait une faveur à sa mère et la protège, par lui-même, du mal que lui causerait la rétention de ce sang s'il ne le faisait pas sortir d'elle et ne s'en nourrissait. Il n'en va pas de même pour la nourrice, car c'est volontairement qu'en l'allaitant[90] elle lui donne sa vie et sa subsistance. Pour Mûsâ, Allâh fit en sorte que ce soit sa mère (qui l'allaite) de façon qu'aucune autre femme n'ait sur lui une supériorité ; afin que **son oeil soit rafraîchi...**[91] par le fait de l'éduquer et de le voir grandir sur son sein **...et qu'elle ne soit pas dans la tristesse**[92].

Allâh le **délivra de la détresse...**[93] de l'Arche : grâce à la Science divine qu'Allâh lui conféra, il perça les ténèbres de la nature sans sortir (complètement) de cette dernière[94] **...et le**

---

86. Expression fréquente dans le Coran. L'Ordre est ici celui de l'Existence ou de la Réalité actuelle.
87. Littéralement : sa mère.
88. C'est-à-dire de la volonté de sa mère.
89. Cette nuance est indiquée par l'opposition entre *imtinân* (obligation de gratitude; traduit ici par : de sorte qu'il ne lui doit rien) et *minna* (faveur) qui est de la même racine.
90. C'est-à-dire : en allaitant l'enfant.
91. Et pas seulement celui de Pharaon et celui de Asya.
92. Cor.,*28*,13 et *20*,40.
93. Allusion à Cor.,*20*,40 : **...et Nous t'avons délivré de la détresse...** Il s'agit, bien entendu, de Mûsâ.
94. Du fait qu'il demeurait dans l'état humain.

soumit à des épreuves[95], c'est-a-dire qu'Il l'éprouva en de nombreuses circonstances afin que sa patience[96] se réalise en lui et qu'il puisse affronter les tribulations qu'Allâh lui réservait.

8. La première fut le meurtre de l'Egyptien, qu'il commit par l'inspiration et l'aide[97] qu'Allâh lui donna dans son "secret"[98], même s'il n'avait pas de science à ce sujet. Il ne se sentit pas affecté par ce meurtre[99], bien qu'il n'ait pas attendu la venue d'un ordre (exprès) de son Seigneur pour agir[100]. En effet, le prophète[101] est préservé intérieurement, d'une manière dont il n'a pas conscience tant qu'il n'a pas reçu à ce sujet de notification (divine)[102].

C'est pour cette raison[103] que Khidr lui fit voir le meurtre du jeune homme. (Mûsâ) le désavoua sans se rappeler qu'il avait (lui-même) tué l'Egyptien. Khidr lui dit alors : **Je ne l'ai pas fait de mon propre chef**[104] pour attirer son attention sur le degré qui était le sien avant qu'il ait été informé que, selon la réalité véritable, il était préservé dans ses mouvements, même s'il n'en avait pas conscience.

Il lui fit voir aussi la brèche qu'il fit dans le bateau, dont l'apparence[105] était perdition et dont le sens caché[106] était de

---

95. Allusion à la suite du même verset : **...et Nous t'avons soumis à des épreuves**.
96. Qui n'était présente en lui qu'en mode virtuel.
97. *Waffaqa*. Il s'agit d'une aide efficace, assurant la réussite.
98. C'est-à-dire dans son coeur, envisagé comme le réceptacle de l'inspiration divine.
99. On peut comprendre qu'il ne fut pas affecté par l'idée de le commettre ou par l'idée de l'avoir commis.
100. C'est-à-dire : il a agi en vertu d'une inspiration intérieure en l'absence d'un ordre exprès. Burckhardt comprend le contraire, mais commet un contresens.
101. C'est-à-dire : celui qui a cette qualité en vertu d'une élection divine.
102. *Hattâ yunabba'a ay yukhbara bi-dhâlika*. En effet, il ignore, en ce cas, qu'il obéit en réalité à un ordre que son Seigneur lui a donné dans son "secret".
103. C'est-à-dire : du fait de cette inconscience.
104. Cor., *18*,82.
105. *Zâhiru-hâ* ; le pronom de rappel au féminin est accordé, selon Jâmî, à l'expression *kharq as-safîna* (le fait de faire un trou dans le bateau).
106. Littéralement : l'intérieur.

sauver (ceux qui s'y trouvaient) de la main de l'usurpateur[107]. (Khidr) montra cela à Mûsâ pour établir un parallèle avec ce qu'avait été, pour lui, l'Arche refermée sur lui dans le Flot : l'apparence était également une perdition, et le sens caché un salut. Sa mère avait fait cela uniquement par crainte que l'usurpateur-Pharaon ne se saisisse de lui et ne l'immole, ainsi capturé[108], sous ses propres yeux[109] ; en vertu d'une inspiration qui lui était venue d'Allâh sans qu'elle en ait conscience. Elle trouva en elle-même qu'elle devait l'allaiter, mais, craignant pour lui, elle le jeta dans le Flot. L'adage dit, en effet : "Ce que l'oeil ne voit pas n'afflige pas le coeur".

Son angoisse et sa tristesse ne furent pas celles d'un témoin direct. La pensée[110] s'empara d'elle qu'Allâh le lui rendrait peut-être du fait de la "bonne opinion" qu'elle avait de Lui[111] ; elle vivait avec cette idée en elle, partagée entre l'espoir, la crainte et le désespoir ; (se) disant à cause de cela[112], lorsque l'inspiration (d'agir ainsi) lui vint : "Peut-être cet (enfant) est-il l'envoyé qui causera la perte de Pharaon et des Egyptiens". Elle vivait et se réjouissait de ce qui n'était pour elle qu'imagination[113] et supposition, alors qu'il s'agissait d'une science selon la réalité véritable.

9. Puis, lorsqu'on se mit à rechercher (Mûsâ)[114], **il sortit**[115] (de la ville) en fuyant : extérieurement par crainte[116], mais, selon le sens (véritable), par amour du salut.

107.*Al-ghâsib* ; allusion au vocable final de Cor.,*18*,79.

108.*Sabran.* Il s'agit d'une expression arabe qui se rapporte à celui qui n'a pas été mis à mort dans le cours du combat, mais après avoir été capturé. Ceci exclut la variante *dayran* (de manière injuste) adoptée par Bâlî (mais non par Qâchânî, contrairement à ce qu'affirme Afîfî).

109."Elle le regardait, rassurée" est un autre contresens de Burckhardt.

110.*Zann.*

111.Allusion au hadîth *qudsî* : "Je suis auprès de l'idée que Mon serviteur se fait de Moi".

112.C'est-à-dire de cette "bonne opinion" en elle.

113.*Tawahhum.*

114.Après le meurtre de l'Egyptien. Le développement sur l'inspiration du paragraphe 8 est une incidente.

115.Cor.,*28*,21.

Le mouvement procède toujours uniquement de l'amour[117]. Celui qui le considère peut être voilé par d'autres causes qui ne sont pas la cause véritable[118]. Le principe fondamental est ici le mouvement du monde depuis la non-manifestation, où il demeure au repos, jusqu'à l'existence[119], de sorte que l'on peut dire que l'Ordre[120] est un mouvement qui procède d'un repos. Le mouvement, qui est la réalité même du monde, est un mouvement d'amour. L'Envoyé d'Allâh - sur lui la Grâce et la Paix ! - nous a enseigné cela par Sa parole[121] : "J'étais un Trésor ignoré et J'aimai à être connu". Sans cet amour, le monde n'aurait pas été manifesté en tant qu'être déterminé. Son mouvement depuis la non-manifestation jusqu'à l'existence est le mouvement d'amour de Celui qui donne au monde sa réalité actuelle[122] ; et le monde également (dans son état de non-manifestation) aime se contempler en tant qu'il est doué de cette réalité, de la même manière qu'il se contemple (dans cet état) en tant qu'essence immuable[123]. Ainsi, sous quelque aspect qu'on l'envisage, le mouvement depuis l'immutabilité de la non-manifestation jusqu'à l'existence est un mouvement d'amour : du côté de Dieu ou du côté du monde[124].

10. La perfection est aimée pour elle-même. La science que le Très-Haut a de Lui-même en tant qu'Il est "indépendant des mondes"[125] Lui appartient (en propre et éternellement). Seul

---

116.Allusion à Cor.,26,21 où Mûsâ dit : **J'ai fui (loin) de vous parce que j'avais peur de vous**. Ce verset sera commenté plus loin.

117.Littéralement : n'est jamais que de nature amoureuse. Sur ce sujet, cf. *Marie en Islam*, chap. IX.

118.*Wa laysat tilka*... Premier cas de phrase tronquée dans ce chapitre. Les commentateurs sont obligés de compléter comme ils le peuvent, mais il n'y a pas de divergence quant au sens. Jâmî comprend : "...d'autres causes qui ne sont pas les causes véritables" ; Nâbulusî : "d'autres causes ; mais celles-ci sont illusoires".

119.*Wujûd*.

120.De l'Existence ou de la Réalité actuelle, tel qu'il est exprimé par le *Kun* ("Sois !").

121.Transmise dans un hadîth *qudsî*.

122.*Al-mawjid li-dhâlika* (*al-'âlam*) ; mais on peut comprendre aussi : "de Celui qui existencie à cette fin", c'est-à-dire pour être connu.

123.*Thubûtan*, opposé dans ce passage à *wujûdan* (doué de réalité actuelle).

124.Littéralement : de son côté.

125.Expression coranique.

demeure donc (à réaliser) l'achèvement du degré de la Science au moyen de la science de l'éphémère qui provient des êtres déterminés - les êtres du monde - lorsqu'ils sont existenciés. La forme de la perfection apparaît par la science de l'éphémère et de l'éternel ; le degré de la Science atteint la perfection par la jonction des deux aspects.

C'est de la même manière que s'opère la perfection des degrés de la Réalité. Celle-ci est, soit éternelle, soit non-éternelle, c'est-à-dire "produite". La Réalité éternelle est celle de Dieu tel qu'Il est en Lui-même ; la Réalité non-éternelle est celle de Dieu dans les formes du monde archétypal[126]. Elle est appelée "éphémère" parce que ses éléments se manifestent les uns aux autres et qu'elle apparaît à elle-même[127] au moyen des formes du monde. C'est ainsi que la Réalité est rendue parfaite[128]. Le mouvement (qui engendre la réalité actuelle) du monde est un mouvement d'amour de la perfection. Comprends donc !

Ne vois-tu pas le soulagement qu'Il apporte[129] aux Noms divins (en les délivrant de la restriction) qu'ils connaissent lorsqu'ils ne peuvent manifester leurs effets dans l'être déterminé que l'on appelle le monde ? L'aise[130] est aimée de Lui, mais Il ne peut y faire parvenir que par (l'octroi de) la Réalité actuelle dans l'ordre formel[131], du plus haut jusqu'au plus bas[132].

11. Ceci confirme que le mouvement est un attribut de l'Amour[133]. Il n'est pas de mouvement dans l'univers qui ne soit de nature amoureuse. Certains savants savent cela, tandis que d'autres sont voilés par la cause seconde la plus proche (de

---

126.Ou immuable (*ath-thâbit*).

127.Ou "qu'Il apparaît à Lui-même" si l'on comprend, comme Bâlî, qu'il s'agit de Dieu.

128.Sur cette doctrine, cf. *Les sept Etendards*, p. 22-25.

129.En tant qu'Il est "*wujûd*" ou "Souffle Tout-Miséricordieux".

130.*Râha*.

131.*Al-wujûd as-sûrî*.

132.C'est-à-dire dans tous les états qui relèvent de cet ordre, du plus haut jusqu'au plus bas.

133.Le Cheikh reprend, sous forme de conclusion, la doctrine exposée au début du paragraphe 9.

ce mouvement) du fait de son pouvoir immédiat et de la fascination qu'elle exerce sur l'âme.

Mûsâ ne voyait que sa peur, du fait qu'il avait tué l'Egyptien, mais cette peur renfermait l'amour de son propre salut[134]. Il s'enfuit parce qu'il avait peur, alors que, selon le sens (véritable), il s'enfuit par amour du salut, pour échapper **à Pharaon et à ce qu'il ferait**[135] de lui. Il mentionna la cause seconde la plus proche telle qu'il la voyait à ce moment, et qui était comparable à ce qu'est, pour l'homme, la forme du corps : l'amour du salut était renfermé en elle[136], tout comme le corps renferme l'esprit qui le régit.

12. Les prophètes[137] utilisent un langage accessible[138] afin de pouvoir s'adresser à tous, tout en se fiant à la compréhension du Savant (véritable). Les envoyés ne prennent en considération que le commun car ils savent le degré des "Gens de la compréhension". (Le Prophète) - sur lui la Paix ! - a évoqué ce degré quand il a dit, au sujet des dons : "Et moi, je donne (une part du butin) à un homme, alors qu'un autre m'est plus cher, de peur qu'Allâh ne le jette dans le Feu"[139] ; en effet, il avait à l'esprit celui dont l'intelligence et la réflexion sont faibles, et qui

---

134.Littéralement : "du salut (permettant d'échapper) à l'acte de tuer". On peut comprendre qu'il s'agit d'échapper, soit (par référence à ce qui précède) au meurtre de l'Egyptien et à ses conséquences, soit (plus vraisemblablement, et par référence à ce qui suit) au fait d'être tué lui-même, en représailles, par le Pharaon.

135.*Min Fir'awn wa 'amali-hi* (Cor.,*66*,11). Ces termes, utilisés par Asya, l'épouse du Pharaon, dans une demande adressée à Dieu pour qu'il l'en délivre, sont appliqués ici à Mûsâ en mode d'*ishâra* (allusion subtile). Le but apparent est de rapprocher deux passages coraniques qui contiennent des formulations analogues ; celui où Mûsâ dit : **Mon Seigneur sauve-moi du peuple des injustes** (Cor.,*28*,21) et celui où Asya dit : **Mon Seigneur... délivre-moi du Pharaon et de ses oeuvres, et sauve-moi du peuple des injustes** (Cor.,*66*,11). Le but réel est de montrer l'affinité profonde entre le cas initiatique de Mûsâ et celui de l'épouse du Pharaon qui représentent, à des degrés divers, la perfection de l'Homme Universel.

136.Dans cette cause, c'est-à-dire dans cette peur.

137.Sous-entendu : légiférants.

138.Littéralement : extérieur.

139.C'est-à-dire : ne jette le premier dans le Feu, car sa Foi est si faible qu'elle ne peut être maintenue que par l'octroi de cette part.

est dominé par l'avidité et le vice[140]. C'est ainsi qu'il en va des sciences qu'ils transmettent : ils les enrobent de ce qui est plus accessible à la compréhension. Celui qui ne peut "plonger dans les profondeurs" s'arrête à cette apparence[141] et dit : "Comme ce vêtement est beau !", en le prenant pour le degré suprême. Par contre, celui qui est doué d'une compréhension plus fine, qui plonge dans les profondeurs pour pêcher les perles des Sagesses[142] dit, en vertu de (la science) qui lui revient[143] : "Ceci est un vêtement qui provient du Roi[144] !"[145] Il considère la valeur du vêtement et sa classe, et, à partir de là, il connaît la valeur de Celui[146] qui s'en est revêtu ; il accède à une science que ne peuvent obtenir les autres qui n'ont pas une connaissance[147] de cet ordre.

Les prophètes, les envoyés et les héritiers savent qu'il y a dans le monde, et (plus spécialement) dans les communautés dont ils ont la charge, des êtres qui possèdent ce degré ; c'est pourquoi ils utilisent, pour s'exprimer, un langage accessible qui convient aussi bien à l'Elite qu'au commun. L'Elite comprend ce que comprend le commun, mais aussi un surcroît qui

---

140.*At-tam' wa-t-taba'*. Notre traduction tient compte d'un hadîth cité dans le *Lisân al-'Arab* : "Nous prenons refuge par Allâh contre l'avidité (*tam'*) qui conduit au vice (ou à la disgrâce : *taba'in*)". Mais d'autres lectures sont possibles : *tab'a* (boue ou fange) et *tab'* (rouille, souillure, mais surtout "disposition naturelle" ; cette lecture est attestée dans le manuscrit auquel se réfère Jâmî). Certains commentateurs y voient une allusion au *taba'a Allâh 'alâ qulûbi-him* coranique (cf., par exemple, Cor.,9,93).

141.Littéralement : à ce vêtement.

142.Et non "de la Sagesse" comme l'écrit Burkchardt, sans doute pour justifier sa traduction du titre des *Fusûs*.

143.*Bi-mâ-stawjaba hâdhâ* ; littéralement : par ce qui lui fait mériter cela ; c'est-à-dire : en vertu de sa réalisation initiatique qui le rend apte à prononcer cette parole.

144.Il s'agit du "Roi" qui est l'unique source des Révélations, des Théophanies et des Significations secrètes, c'est-à-dire le Roi du Monde. Rappelons que Ibn Arabî a déjà employé ce terme dans ce sens à la fin de son Introduction (cf. §7).

145.Nâbulusî est seul à faire commencer le discours après *yaqûlu* (dit), et à comprendre : "Pourquoi ce sens a-t-il mérité de revêtir ce vêtement qui provient du Roi ?".

146.C'est-à-dire du Roi du Monde, détenteur du "sens caché". Nâbulusî comprend : "la valeur du sens divin qui en est revêtu".

147.Littéralement : une science.

la qualifie comme telle[148] et qui la distingue de lui. Ceux qui transmettent les sciences (divines qui ne sont pas destinées au commun des hommes) se contentent de cela[149].

Telle est la Sagesse de sa parole : **J'ai fui (loin) de vous parce que j'avais peur de vous**[150] ; il n'a pas dit : "J'ai fui loin de vous par amour du salut et de la sauvegarde".

13. (Mûsâ) vint à Madyan et y trouva les deux jeunes filles ; **il abreuva (leur troupeau) pour elles...**[151] sans demander aucun salaire **...puis se retira dans l'Ombre...** divine **...et dit : "Mon Seigneur, je suis, à cause du bien que Tu as fait descendre sur moi, pauvre"**, faisant de l'acte d'abreuver l'essence du bien qu'Allâh avait fait descendre sur lui, et se décrivant lui-même comme "pauvre envers Dieu"[152] s'agissant du bien qui est auprès de Lui.[153] (Plus tard), Khidr lui fit voir le mur qu'il redressa sans demander de salaire[154]. (Mûsâ) l'en blâma. Khidr lui rappela alors l'eau qu'il avait puisée sans demander de salaire.

Il y a bien d'autres choses qui n'ont pas été mentionnées[155], au point que (l'Envoyé d'Allâh) - sur lui la Grâce et la Paix ! - exprima le voeu que Mûsâ fût demeuré silencieux et qu'il n'eût pas exprimé d'objection, car (en ce cas) Allâh aurait continué le récit le concernant, et (le Prophète) aurait appris par là (d'autres circonstances) où Mûsâ avait agi de la manière qui convenait sans en avoir la science car, s'il l'avait eue, il n'aurait pas désavoué des manières d'agir analogues provenant de Khidr, en dépit du témoignage qu'Allâh avait porté auprès de lui en fa-

---

148.Littéralement : qui rend valable pour elle le nom qui la désigne en tant qu'Elite.

149.C'est-à-dire d'un tel langage.

150.Cor.,*26*,21.

151.Cor.,*28*,24.

152.*Faqîr ilâ Allâh*. C'est la qualité de ceux qui suivent une Voie initiatique.

153.L'homme dépend de Dieu pour obtenir le bien qui est auprès de Lui et qui Lui appartient. Dieu "dépend" de la manifestation du réceptacle humain pour "faire descendre" en ce monde le bien qui est auprès de Lui.

154.Allusion à Cor.,*18*,77.

155.Sous-entendu : "dans ce livre, ou plutôt dans le Coran" (Jâmî). Austin comprend : "par Mûsâ", mais cela est moins en harmonie avec la suite du texte.

veur (de la science) de ce dernier, et du fait qu'Il l'avait rendu pur et juste. Mûsâ oublia cette purification opérée par Allâh, ainsi que la condition posée par Khidr pour qu'il puisse le suivre, par miséricorde en notre faveur lorsque nous oublions le Commandement d'Allâh !

Si Mûsâ avait su ce que savait Khidr[156], celui-ci ne lui aurait pas dit : **...ce que tu n'embrasses pas (en science) par voie de Notification (divine)**[157] ; autrement dit : "Je possède, quant à moi, une science dont tu n'as pas obtenu le goût, tout comme tu possèdes, toi, une science que je ne connais pas"[158] ; il s'exprima d'une manière équitable.

14. La Sagesse inhérente au fait que Khidr se sépara de Mûsâ[159] réside dans le fait qu'Allâh a dit au sujet de l'envoyé : **Ce que l'envoyé vous apporte, prenez-le et ce qu'il vous interdit, abstenez-vous en !**[160]. Les Savants par Allâh qui connaissent la valeur de la Mission (divine) et de l'envoyé qui en a la charge s'en tiennent à cette Parole. Khidr savait que Mûsâ était l'Envoyé d'Allâh ; il était donc attentif à ce qui venait de lui afin de respecter les convenances dues à sa fonction, et il l'avait entendu dire : **Si je t'interroge encore sur une chose, cesse d'être mon compagnon !**[161]. (Mûsâ) lui avait interdit de l'accompagner (encore, en ce cas). Quand donc il l'interpella une troisième fois, (Khidr) lui dit : **Ceci est la séparation entre moi et toi**[162]. Mûsâ ne lui répondit pas de n'en rien faire[163], car il connaissait la valeur de la fonction qui était la sienne et qui

---

156.Littéralement : avait été savant de cela.

157.Cor.,*18*,68. La science des Notifications divines est précisément le privilège de Khidr.

158.Selon un hadîth rapporté par Bukhârî.

159.Littéralement : "Quant à la sagesse de sa séparation". L'imprécision du pronom conduit Austin à comprendre que c'est Musâ qui s'est séparé de Khidr ; mais c'est là un contresens.

160.Cor.,*59*,7.

161.Cor.,*18*,76.

162.Cor.,*18*,78.

163.Littéralement : « ne lui dit pas : "ne le fais pas", et ne rechercha pas sa compagnie. »

lui avait fait formuler cette interdiction ; il se tut et la séparation se fit.

Considère ces deux hommes, leur science, leur respect total des convenances divines[164], l'équité de Khidr dans l'aveu qu'il fit à Mûsâ[165] - sur lui la Paix ! - : "Je possède, moi, une science qu'Allâh m'a enseignée et que, toi, tu ne connais pas ; et tu possèdes, toi, une science qu'Allâh t'a enseignée, et que je ne connais pas quant à moi." Cette déclaration de Khidr en faveur de Mûsâ fut un baume sur la blessure qu'il lui avait infligée par sa parole : "Comment supporterais-tu ce que tu n'embrasses pas (en science) par voie de Notification ?", en dépit de la science qu'il[166] avait de son rang en tant qu'envoyé, rang que lui-même ne possédait pas.

Un enseignement analogue fut donné[167] au sein de la Communauté muhammadienne dans le hadîth relatif à la fertilisation du palmier. Le Prophète - sur lui la Paix ! - dit à ses Compagnons : "Vous êtes plus savant (que moi) sur ce qui est avantageux pour votre bas-monde"[168]. Nul doute qu'en toute chose la science est meilleure que l'ignorance ; c'est pourquoi Allâh S'est glorifié Lui-même en disant qu'**Il possède la Science de toute chose**[169] ; néanmoins, (le Prophète) - sur lui la Paix ! - a concédé à ses Compagnons qu'ils étaient plus savants que lui sur ce qui était avantageux pour le bas-monde[170], car il s'agissait d'une chose dont il n'avait pas l'expérience et d'une science (qui requiert) connaissance directe et pratique. Il n'avait pas le loisir - sur lui la Paix ! - d'apprendre cela, alors qu'il avait à s'occuper de l'essentiel et l'essentiel...[171]

164.Le sens des convenances dont ils firent preuve "appartenait à Allâh et provenait d'Allâh" (Jâmî).

165.L'équité consista à reconnaître son rang et sa fonction.

166.C'est-à-dire Khidr.

167.Littéralement : "Ceci apparut".

168.Le Cheikh a fait allusion à cette parole prophétique dans le chapitre sur Shîth (cf. §5).

169.Cf., par exemple, Cor.,2,29.

170.C'est la lecture généralement admise ; mais on trouve aussi *dunyâ-hum* (de leur bas-monde).

171.Second cas de phrase tronquée (cf. *supra*, note 118). Nâbulusî et Jâmî sous-entendent tout naturellement "...était la Religion et la Mission divine".

Je viens de t'indiquer une politesse suprême dont tu pourras tirer parti si tu la prends à coeur[172].

15. Quant à la parole (de Mûsâ adressée au Pharaon) : **Mon Seigneur m'a conféré le pouvoir...** : il voulait dire (par là) le Califat ; **... et m'a mis au nombre des envoyés**[173] : il voulait dire (par là) la Mission divine.

Tout envoyé n'est pas Calife. Le Calife possède l'épée, le pouvoir d'instituer et de destituer. Ce n'est pas le cas de l'envoyé qui a pour unique fonction de communiquer ce qui lui a été confié[174]. S'il combat pour le défendre et utilise l'épée pour le protéger, c'est qu'il est un "Envoyé-Calife". De même que tout prophète n'est pas (pour autant) un envoyé, tout envoyé n'est pas Calife ; il n'a pas forcément reçu le Royaume et le pouvoir de le gouverner.[175]

16. La Sagesse inhérente à la question du Pharaon sur la nature de la Divinité[176] procédait, non pas d'une ignorance, mais d'une volonté d'éprouver Mûsâ pour voir ce qu'il répondrait alors qu'il prétendait être chargé d'une Mission de la part de son Seigneur[177]. Le Pharaon connaissait le degré des envoyés dans la Science divine et voulait vérifier par sa réponse l'authenticité de sa prétention. Il posa une question de nature à illusionner[178] ceux qui étaient présents et à leur faire connaître, sans qu'ils s'en aperçoivent, ce qu'il percevait lui-même en la posant[179]. En effet, si (Mûsâ) donnait la réponse des Savants de

---

172."Suprême", car elle concerne au premier chef les envoyés divins ; mais elle comporte aussi une application initiatique.

173.Cor.,26,21. Sur l'enseignment évoqué dans ce paragraphe, cf. *Les sept Etendards*, chap. XV.

174.C'est-à-dire le Message divin.

175.C'est-à-dire la charge du pouvoir temporel et le droit de l'exercer.

176.Allusion à Cor.,26,23 : **Pharaon dit : "Et qu'est le Seigneur des mondes ?"**

177.C'est-à-dire de la fonction d'envoyé divin.

178.*Iyhâm* (de la même racine que *wahm*). C'est la lecture unanimement adoptée en dépit du fait que la plupart des manuscrits (à l'exception de celui auquel se réfère Jâmî) contiennent la variante *ibhâm* (induire en erreur).

179.*Yu'arrifu-hum min haythu lâ yash'urûna bi-mâ sha'ara huwa fî nafsi-hi fî su'âli-hi.* C'est le même verbe (*sha'ara*) qui est traduit ici par "s'apercevoir" et "percevait".

la Réalité (véritable), Pharaon ferait apparaître, en vue de préserver sa propre dignité, qu'il n'avait pas répondu à sa question; il deviendrait clair alors, pour ceux qui étaient présents et dont la compréhension était limitée, que Pharaon était plus savant que Mûsâ. C'est pourquoi, lorsque celui-ci lui dit dans sa réponse ce qui convenait[180] - et qui, selon les apparences, n'était pas la réponse à la question posée, mais Pharaon savait bien qu'il ne lui en donnerait pas d'autre - il s'exclama, à l'intention de son entourage : **Vraiment votre envoyé, qui est (soi-disant) chargé d'un Message (divin) pour vous, est tout à fait fou !**[181] , c'est-à-dire : "la science sur laquelle je l'ai interrogé lui est demeurée cachée !"[182]

Il est inimaginable qu'il y ait (sur cette question) une science quelconque[183]. Pourtant, il s'agit d'une question valable, car l'interrogation sur la nature (de la Divinité) est une interroga-

---

La ruse de Pharaon consista à poser une question de nature à "illusionner ceux qui étaient présents" car elle concernait la nature essentielle du Seigneur des mondes. Son but était de forcer Moïse à répondre, en "Savant de la Réalité (véritable)", que l'Essence divine est incompréhensible, et de tirer parti de cette réponse, pour montrer son ignorance à "ceux dont la compréhension était limitée" ; ainsi "sans qu'ils s'aperçoivent" de sa ruse, il leur ferait connaître ce qu'il "percevait lui-même en la posant", c'est-à-dire que Moïse n'avait pas répondu à la question posée parce qu'il en était incapable. Cela dit, les précisions données à la fin du paragraphe 16 (avant-dernier alinéa) permettent de conférer à *sha'ara* un sens proprement initiatique ; on comprend alors : "et à leur faire connaître (d'autre part) ce dont il avait la perception (subtile) dans sa question et que eux ne percevaient pas (à savoir qu'il était impossible de répondre à cette question par une définition "composée d'un genre et d'une spécification").

180.C'est-à-dire : **le Seigneur des Cieux et de la Terre et de ce qui est entre les deux, si vous êtes dans la certitude** (Cor.,*26*,24).

181.Cor.,*26*,27.

182.Ibn Arabî utilise ici l'ambiguïté du terme coranique "*majnûn*" qui signifie "fou", mais qui est aussi le participe passif du verbe *janna* (couvrir, cacher).

183.Cela, si on lit le verbe au passif : *yu'lama;* la traduction littérale est alors : "En effet, il ne peut être imaginé que cette science soit connue, par principe", ce qui fait référence à la doctrine selon laquelle l'Essence Suprême peut faire l'objet d'une contemplation directe ou "identifiante", mais non d'une science distincte en mode extérieur. Cette lecture est adoptée par Nâbulusî et Ismâ'îl Haqqî. En revanche, Qâchânî, suivi par Austin, lit le verbe à l'actif : *ya'lama.* On comprend alors : "il est inimaginable que Mûsâ ait (sur cette question) une science quelconque" et on intègre cette phrase dans le discours du Pharaon qui termine l'alinéa précédent.

tion qui porte sur la réalité propre de ce qui est recherché, et il est indubitable que (Ce qui est recherché ici) possède en Lui-même une telle réalité. Ceux qui disent que les définitions doivent être composées d'un genre et d'une spécification[184] ont raison pour tout ce qui[185] peut faire l'objet d'une association (au sein d'un genre unique) ; mais il n'en résulte pas forcément que Celui qui ne peut faire partie d'une espèce[186] n'ait pas en Lui-même une réalité qui lui appartienne en propre, car nul autre que Lui ne la possède. La question est donc valable selon les Gens de la Vérité, de la Science véritable et de l'Intellect sain, et la réponse qu'elle appelle ne peut être que celle qu'avait donnée Mûsâ.

Il y a ici un grand secret. (Mûsâ) a répondu par l'Acte (seigneurial)[187] à quelqu'un qui l'interrogeait sur la définition essentielle[188] ; il a donné comme définition essentielle Sa relation à certaines formes du monde par lesquelles Il S'est manifesté ou[189] à certaines formes du monde qui se sont manifestées en Lui. C'est comme s'il avait répondu à la question (du Pharaon) : **Et qu'est le Seigneur des mondes ?** en disant : « Celui en qui sont manifestées[190] les formes du monde, celles qui sont élevées - c'est le Ciel - et celles qui sont basses - c'est la Terre - **...si vous êtes dans la certitude**, ou qui S'est manifesté Lui-même par elles ».

184.*Fasl* ; littéralement : "d'une subdivision", mais il faut sous-entendre "opérée à l'intérieur de ce genre" ; Nâbulusî donne en exemple la définition de l'homme comme "animal raisonnable".

185.Littéralement : "cela est dans tout ce qui ...".

186.Du fait, précisément, qu'"Il n'a pas d'associé".

187.En mentionnant **le Seigneur des Cieux et de la Terre**, c'est-à-dire "Sa relation à certaines formes du monde" qui relève, non de l'Essence, mais de l'Agir divin.

188.*Dhâtî* ; celle qui se rapporte à l'Essence.

189.A un autre point de vue.

190.Nous adoptons la lecture *tuzharu fî-hi* (Bâlî, Nâbulusî et Jâmî) qui est seule compatible avec la dualité des points de vue énoncée à deux reprises dans ce passage. La variante *yuzharu fî-hi* se trouve chez Jandî et Qâchânî. Aucune des versions indiquées dans les différents commentaires ne reprend le texte adopté par Afîfî (*yuzharu Huwa bi-hâ*) ni la variante invraisemblable qu'il indique en note.

Le Pharaon ayant dit à ses compagnons : "il est tout à fait fou", avec le sens que nous avons donné (plus haut)[191] au terme *majnûn*, Mûsâ ajouta un autre éclaircissement pour que le Pharaon apprenne son degré dans la Science divine, car il savait que le Pharaon en aurait (par là) connaissance[192] ; il dit : **le Seigneur du Levant et du Couchant...**[193] ,

- mentionnant ce qui est manifeste et ce qui a été caché, et Il est **l'Extérieur et l'Intérieur...**[194] -

...et (le Seigneur) de ce qui est entre les deux...

- ce qui correspond à Sa Parole **...et Il est Savant de toute chose** -

...si vous êtes doués d'intellect, c'est-à-dire de ceux qui conditionnent, car le propre de l'intellect est de conditionner[195] .

La première réponse s'adressait à ceux[196] qui sont dans la certitude, les Gens du dévoilement intuitif et de la Réalité principielle[197] ; (Mûsâ) leur dit : "si vous êtes dans la certitude", c'est-à-dire : "O Gens du dévoilement et de la réalisation, en vérité je vous informe d'une chose dont vous avez déjà la certitude grâce à votre intuition et votre réalisation[198] ; en revanche, si vous n'appartenez pas à cette catégorie, si vous faites partie des gens de l'intellect créé et du conditionnement, si vous limitez[199] la Vérité[200] à ce que confèrent les preuves rationnel-

191.Cf. *supra*, note 182.

192.Littéralement : que le Pharaon savait cela. On peut comprendre, soit qu'il possédait la Science divine (Qâchânî, Jâmî), soit qu'il apprendrait le degré de Mûsâ (grâce au fait qu'il possédait la Science divine) (Bâlî).

193.Cor.,26,28.

194.Cor.,57,3. Ibn Arabî mêle ce verset au précédent. Les deux extraits successifs de ce second verset sont présentés entre tirets.

195.Le manuscrit de Jâmî indique la variante *fa inna-l-'aql yuqayyidu* (car l'intellect conditionne).

196.Littéralement : "est la réponse de ceux...".

197.*Ahl al-kashf wa-l-wujûd* ; on peut aussi traduire *wujûd* par "réalisation".

198.*Fî shuhûdi-kum wa wujûdi-kum.*

199.La lecture *hasartum al-Haqqa* est unanimement adoptée. Toutefois, la version *wa-hasr ; thumma al-Haqqu*, qui figure dans Jandî, est reprise par Affîfî et suivie par Austin qui traduit : "if you are people of intellect, restriction and limitation... for God is present in your intellect proofs".

200.Ou Dieu (*al-Haqq*).

les[201], c'est à vous que je me suis adressé dans la deuxième réponse."

Mûsâ manifesta les deux aspects pour que le Pharaon connaisse son excellence et l'authenticité de sa mission[202]. Il savait que le Pharaon possédait - ou posséderait[203] - cette science du fait qu'il avait posé une question portant sur la nature (de la Divinité) ; il savait aussi que sa question ne relevait pas du langage (technique) des Anciens (philosophes) lorsqu'ils interrogeaient sur la nature divine[204]. C'est pour cela qu'il lui a répondu, car, dans le cas contraire, il l'aurait déclaré fautif dans sa (manière de poser la) question.

17. Mûsâ ayant identifié ce sur quoi on l'avait interrogé[205] à l'essence du monde, Pharaon lui tint le même langage[206], sans que son entourage ne s'en aperçoive[207], et lui dit : **Si tu prends une Divinité autre que moi, je te mettrai au nombre des "prisonniers" (*masjûnîn*)**[208]. Le *sîn* dans *sijn*[209] fait partie des lettres ajoutées[210]; (le sens subtil était) : "je t'occulterai"[211], puisque c'est toi qui m'a répondu d'une façon qui m'encourage à te tenir pareil langage[212]. Si tu me rétorques : "O Pharaon, la menace que tu brandis contre moi est la preuve de ton igno-

201.*Adilla 'uqûli-him.*

202.Littéralement : sa sincérité ; nous avons adopté l'interprétation de Jâmî.

203.Sous-entendu : grâce à lui, Mûsâ.

204.Littéralement : lorsqu'ils interrogeraient au moyen de "*mâ ?*", pronom signifiant "Qu'est donc ?" La question du Pharaon "*wa mâ Rabbu-l-'âlamîn ?*" n'était pas spéculative et relevait de son cas initiatique.

205.C'est-à-dire la nature de la Divinité.

206.C'est-à-dire le langage de la science ésotérique.

207.Cette expression a déjà été employée plus haut (cf. note 179).

208.Cor.,*26*,*29*.

209.Mot qui signifie "prison". *Masjûnîn* est le participe passif du verbe correspondant.

210.*Hurûf az-zawâ'id.*

211.La suppression du *sîn* fait passer le terme sous la racine *j - n - n* et on le considère alors comme le participe passif du verbe *janna* (cf. *supra,* note 182). Si le procédé linguistique peut paraître audacieux, le résultat l'est beaucoup moins car la prison est un symbole de l'occultation.

212.En effet, tu as identifié l'Essence divine à l'essence du monde et je fais partie du monde.

rance[213], car l'Essence est une[214] : comment donc la divises-tu ?", le Pharaon (te) dira[215] : "Ce sont uniquement les degrés qui introduisent une séparation dans l'Essence ; celle-ci n'en comporte pas, car elle est indivisible. Or, le degré que j'occupe maintenant me donne sur toi, ô Mûsâ, un pouvoir effectif. Je suis "toi" quant à l'essence et autre que toi quant au degré occupé".

Mûsâ l'avait bien compris. Il reconnut son droit[216] en lui disant : "Tu ne pourras pas faire cela"[217]. Il savait que le rang du Pharaon témoignait d'un pouvoir sur lui qu'il pouvait rendre effectif ; que le Droit (divin) attaché à ce rang venait de la forme extérieure ; et que ce rang comportait un pouvoir régisseur sur celui qu'il occupait lui-même, selon les apparences, dans cette assemblée. Il répondit de manière à faire obstacle à son hostilité et lui dit : **Vraiment ? Même si je produisais une chose évidente ?**[218] Pharaon n'eut d'autre choix que de répondre : **Produis-là, si tu es d'entre les véridiques !**[219] afin de ne pas paraître partial aux esprits faibles de son entourage, ce qui les aurait fait douter de lui.

Il s'agissait de ceux **dont il entretenait la légèreté (d'esprit)**[220] **de sorte qu'ils lui obéissaient ; c'était des gens corrompus**[221], c'est-à-dire qui étaient sortis des limites respectées par les intelligences[222] saines, car celles-ci n'auraient ac-

---

213.Burckhardt lit *jahiltu* au lieu de *jahilta* et comprend : "J'ignore ta menace".

214.*Wâhida* ; littéralement : "unique".

215.Cette phrase semble marquer une rupture du discours qui commence avec "Si tu me rétorques". La difficulté est résolue si l'on considère que le Pharaon s'exprime ès-qualités.

216.Car il ne déclara pas son discours mensonger.

217.C'est-à-dire : le pouvoir que tu exerces extérieurement ne pourra "occulter", comme tu le prétends, la Mission divine dont j'ai été chargé. Ce sens est impliqué par l'*alif* initial de la réponse de Mûsâ, traduit ici par "Vraiment ?".

218.Cor.,26,30.

219.Cor.,26,31.

220.Austin et Bulent Rauf traduisent par "ceux qu'il méprisait" ; mais c'est un contresens.

221.Cor.,43,54.

222.Le terme *'aql* est pris ici dans un sens positif : l'intellect créé lui-même pouvait comprendre que le Pharaon n'était pas "le Seigneur suprême".

cordé aucun crédit à la prétention du Pharaon énoncée dans un langage évident, (même) pour elles[223]. En effet, l'intellect s'arrête à une limite que peut dépasser celui qui possède le dévoilement intuitif et la certitude. C'est pour cette raison que Mûsâ avait apporté une réponse qui s'adressait spécialement, (tout d'abord) à ceux qui étaient dans la certitude, et (ensuite) à ceux qui étaient doués d'intellect.

18. (Mûsâ) **jeta son bâton...**[224] qui était l'image de la résistance que lui opposait Pharaon en refusant de répondre à son appel **...et voilà qu'il était un serpent évident**, c'est-à-dire apparent (aux yeux de tous). La résistance, qui était une oeuvre mauvaise, fut transformée ainsi en obéissance, c'est-à-dire en oeuvre bonne ; selon Sa Parole : **Allâh changera leurs oeuvres mauvaises en oeuvres bonnes**[225], c'est-à-dire : dans le statut (divin les concernant)[226]. En l'occurrence, ce statut était celui d'une essence différenciée au sein d'une substance unique[227] : tantôt c'était un bâton, et tantôt un serpent apparent.

Il avala les serpents qui lui étaient semblables en tant qu'il était (lui-même) serpent et les bâtons en tant qu'il était bâton. La preuve de Mûsâ l'emporta sur celles apportées par le Pharaon sous la forme de bâtons, de serpents et de cordes[228]. En effet, les magiciens avaient des cordes[229] alors que Mûsâ n'en avait pas. Le terme *habl* désigne aussi une petite élévation[230] ; il s'agit d'une allusion au fait que la valeur des magiciens par

---

223.Lorsqu'il a dit : **Je suis votre seigneur le plus élevé** (Cor.,*79*,24).

224.Cor.,*26*,32. Le terme *'asan* (bâton) est de la même racine que *'asâ* (désobéir, résister).

225.Cor.,*25*,70. On remarquera que le serpent est envisagé ici sous un aspect bénéfique.

226.*Hukm.* On peut comprendre, soit qu'il s'agit du statut principiel qui détermine leur essence, soit du jugement divin relatif à ce que "mérite" l'oeuvre manifestée.

227.En effet, il est impossible qu'une essence se transforme en une autre.

228.Allusion à Cor.,*20*,66 ; *26*,44.

229.*Hibâl* ; singulier *habl*.

230.Plus précisément : une élévation de sable, peu élevée mais longue, semblable à une corde.

rapport à celle de Mûsâ était à la mesure de petites collines de sable par rapport à de hautes montagnes.[231]

Lorsque les magiciens virent cela, ils comprirent le rang de Mûsâ dans la Science (divine) ; que ce qu'ils avaient vu n'était pas à la portée d'une créature humaine ; ou que , si ce l'était, cela ne pouvait venir que de quelqu'un d'éminent dans la Science (effectivement) réalisée, (exempte) d'imagination et d'illusion. Dès lors ils crurent **au Seigneur des mondes, le Seigneur de Mûsâ et de Hârûn**[232], c'est-à-dire le Seigneur auquel appelaient Mûsâ et Hârûn ; (ils s'exprimèrent ainsi) parce qu'ils savaient que le peuple présent n'ignorait pas que (Mûsâ) ne l'appelait pas à (suivre le) Pharaon. Comme celui-ci, en tant que "maître de l'instant"[233], détenait la fonction de gouvernement, qu'il était Calife[234] détenteur de l'Epée - même s'il n'était qu'un tyran au regard de la Loi[235] -, il s'était exclamé : **Je suis votre seigneur le plus élevé**[236] ; c'est-à-dire : "Bien que tous[237] soient des seigneurs sous l'un ou l'autre rapport, je suis le plus éminent d'entre eux du fait que le pouvoir de vous régir extérieurement m'a été conféré". Les magiciens savaient que ce qu'il disait était vrai ; ils ne le contestèrent pas et lui reconnurent (son pouvoir) en disant : **Tu ne gouvernes que cette vie du bas-monde**[238], **Décide donc de ce dont tu es juge !**[239], car le pouvoir éphémère[240] t'appartient !

231.Il y a ici un "jeu de mots" entre *hibâl* (petites collines) et *jibâl* (montagnes), le "h" ne différant du "j" que par un point souscrit.

232.Cor.,26,47-48.

233.*Sâhib al-waqt*. Cette expression se rapporte ici à l'exercice du pouvoir temporel.

234.Sous-entendu : d'Allâh.

235.*Fî-l-'urf an-nâmûsî*. Rappelons que la Loi divine apportée par Moïse demeurait étrangère en Egypte et n'était suivie que par les Juifs. On notera la consonance entre le nom de Mûsâ et le qualificatif *nâmûsî*, dont les quatre dernières lettres sont identiques.

236.Cor.,*79*,24.

237.Nâbulusî comprend : tous les Fils d'Adam.

238.Cor.,*20*,72.

239.Les extraits du verset sont inversés ; le texte exact est : **Décide donc de ce dont tu es juge ; (de toutes façons), tu ne gouvernes que cette vie du bas-monde**.

240.*Dawla* ; le terme évoque l'idée d'un pouvoir qui change, qui comporte des successions et des alternances. Il faut comprendre : car le pouvoir qui t'appartient est éphémère.

19. La parole : "Je suis votre seigneur le plus élevé" était vraie ; car, si (le seigneur suprême)[241] n'est autre que l'Essence de Dieu[242], néanmoins la forme (apparente) appartenait au Pharaon. L'action de couper les mains et les pieds ainsi que la crucifixion[243] furent opérées par une essence véridique[244] (manifestée) dans une forme mensongère en vue d'obtenir (pour les magiciens) des degrés (de réalisation) qui n'auraient pu être obtenus autrement[245].

Il n'y a aucun moyen de se passer des causes secondes[246], car les essences immuables les impliquent (nécessairement) : celles-ci ne peuvent être manifestées dans l'existence qu'au moyen de la forme correspondant à ce qu'elles sont dans l'état principiel[247]. **Les Paroles d'Allâh ne peuvent être modifiées**[248] et les Paroles d'Allâh ne sont rien d'autre que les essences (immuables) des choses existenciées ; (ces essences) sont éternelles dans leur état (principiel) d'immutabilité, et éphémères dans leur état d'existence et de manifestation.

Tu dis de même : un homme, ou un hôte, est arrivé soudainement[249] aujourd'hui, sans que cette venue soudaine implique qu'il ait été dépourvu d'existence auparavant ! C'est pour cela que le Très-Haut a dit au sujet de Sa Parole inestimable, ou

---

241.Le sujet de la phrase n'est pas précisé ; on peut comprendre, comme Nâbulusî, que c'est le Pharaon en tant que "maître de l'instant", ou bien qu'il s'agit de la "parole prononcée".

242.*'Ayn al-Haqq*. L'Etre, en tant que première détermination, est le Seigneur de l'Existence universelle.

243.Allusion à Cor.,*26*,49.

244.*Bi-'aynin haqq*. L'expression rappelle le *'ayn Haqq* (l'Essence de Dieu) de la phrase précédente ; mais, d'autre part, *haqq* (véritable) s'oppose à *bâtila* (mensongère). Notre traduction tient compte de ces deux éléments. La plupart des commentateurs comprennent qu'il s'agit effectivement de l'Essence de Dieu, à l'exception de Bâlî qui lit : *bi-ghayri haqqin* : (furent opérées) sans droit, etc.

245.C'est l'interprétation la plus immédiate, mais on peut comprendre aussi que ces degrés sont obtenus par Pharaon. Ismâ'îl Haqqî envisage même que l'obtention de ces degrés a été recherchée par les magiciens lorsqu'ils dirent : "Décide donc !".

246.En l'occurrence, il s'agit de l'action de couper les mains et les pieds.

247.*Ath-thubût* ; opposé ici à *wujûd* (existence).

248.Cor.,*10*,64.

249.*Hadatha*, verbe dont est tiré *hudûth* (éphémère).

plutôt[250] au sujet de la transmission (actuelle) de Sa Parole éternelle : **Aucun Rappel de la part de leur Seigneur ne leur est transmis sous un aspect de nouveauté sans qu'ils l'écoutent en jouant**[251] [252] ; **Aucun Rappel de la part du Tout-Miséricordieux ne leur est transmis sous un aspect de nouveauté sans qu'ils s'en détournent**[253]. Le Tout-Miséricordieux ne transmet (rien) si ce n'est par la miséricorde ; et celui qui s'écarte de la miséricorde s'expose au châtiment qui est l'absence de miséricorde.

20. Quant à Sa Parole : **Leur Foi ne leur est d'aucune utilité lorsqu'ils voient Notre Rigueur**[254]**: c'est là la *Sunna* [255] d'Allâh qui s'est perpétuée dans le passé parmi Ses serviteurs...**[256] **...à l'exception du peuple de Yûnus...**[257]; (le rapprochement de ces deux versets) ne signifie pas qu'elle ne leur sera d'aucune utilité dans la vie future du fait qu'Il a établi une exception uniquement en faveur du peuple de Yûnus. Ce qu'Il a voulu dire, c'est que cette (Foi) ne les préservera pas de la destruction en ce monde.[258] C'est pour cela que Pharaon a péri en dépit de la Foi qu'il avait exprimée.

Cela, si (on considère que) son cas était celui de quelqu'un qui a la certitude de sa mort imminente, alors que les circonstances indiquent qu'il n'en était rien puisqu'il avait vu les Croyants marcher à pied sec dans le passage que Mûsâ avait ouvert en frappant la mer de son bâton. Le Pharaon n'était nullement convaincu qu'il périrait s'il avait la Foi, à la diffé-

---

250.Littéralement : c'est-à-dire.

251.C'est-à-dire : en continuant de jouer.

252.Cor.,*21*,2.

253.Cor.,*26*,5.

254.*Ba'sa-Nâ* ; ce terme comporte une idée de "force terrible".

255.C'est-à-dire : Sa manière de faire habituelle.

256.Cor.,*40*,85.

257.Cor.,*10*,98. La suite du verset est sous-entendue : **...lorsqu'ils crurent**. On notera que le récit de la noyade du Pharaon figure dans un passage coranique voisin (Cor.,*10*,90).

258.Autrement dit : l'exception en faveur du peuple de Yûnus vise uniquement sa préservation en ce monde, non l'utilité de la Foi dans la vie future.

rence du mourant[259] auquel il ne peut être assimilé ; il crut **à Celui auquel croyaient les Fils d'Israël**[260] avec la certitude qu'il serait sauvé. Du reste, il en fut effectivement ainsi, mais non dans la forme qu'il avait en vue. Allâh le sauva dans son âme[261] du châtiment de la vie future, et Il sauva son corps selon Sa Parole : **Aujourd'hui Nous te sauvons en ton corps afin que tu sois un signe pour ceux qui viendront après toi**[262]. En effet, si sa forme (apparente) avait disparu, son peuple aurait pu dire qu'il avait (seulement) été caché (à ses yeux)[263]. Il réapparut donc sans vie, mais dans sa forme habituelle pour qu'on sache que c'était bien lui ; il fut sauvé ainsi dans sa totalité, (à la fois) dans le monde sensible et intérieurement[264].

(Au contraire), celui **à l'encontre de qui la Parole...** du châtiment dans la vie future **...a été prononcée**[265]**...** ne croira pas **...même si tout Signe (divin)...** lui **...était communiqué, tant qu'...** il n'aura pas vu **...un châtiment douloureux**[266], c'est-à-dire qu'ils subiront le châtiment de la vie future ; mais le Pharaon n'appartient pas à cette catégorie[267].

C'est là ce que la Coran rapporte (avec une évidence) manifeste. Nous ajouterons cependant, quant à nous[268], que son cas relève (directement) d'Allâh ; du fait de la conviction générale des créatures que le Pharaon fait partie des réprouvés, bien qu'ils ne puissent s'appuyer sur aucun texte pour l'affirmer.

259.Littéralement : celui pour qui la mort est présente.

260.Cor.,*10*,90.

261.Bâlî comprend qu'Il sauva Pharaon seul, et non ceux qui le suivaient, mais cette interprétation ne tient pas compte de ce que suggère la suite du texte : "il fut sauvé dans sa totalité".

262.Cor.,*10*,92.

263.Et, par exemple, élevé au Ciel, comme le Christ.

264.*Hissan wa ma'nan*.

265.Littéralement : s'est réalisée.

266.Il s'agit d'une référence à Cor.,*10*,96-97 où le texte est au pluriel : **ceux à l'encontre de qui...**.

267.Puisque, précisément, il avait proclamé sa Foi.

268.On remarquera l'autorité avec laquelle Ibn Arabî s'exprime à l'encontre de la conviction générale.

Quant à son peuple[269], c'est un autre statut qui leur est applicable, mais ce n'est pas le lieu de l'exposer ici.

21. Sache qu'Allâh ne fait mourir personne sans qu'il ne soit croyant, c'est-à-dire sans qu'il n'ajoute foi aux enseignements traditionnels[270] ; du moins s'il s'agit d'(agonisants) qui ont conscience de leur mort (imminente). C'est pour cela qu'il est détestable de mourir subitement ou à la suite d'un meurtre effectué par surprise. La définition de la mort subite, c'est que le souffle inspiré ressort sans être suivi d'une inspiration nouvelle : c'est là la mort subite dont on n'a pas conscience. De même celui qui est tué par surprise, (par exemple) d'un coup frappé à la nuque sans qu'il le sache : il meurt dans l'état où il était (à ce moment), état de foi ou de mécréance ; c'est pour cela que (le Prophète) - sur lui la Paix ! - a dit : "(Le serviteur) sera ressuscité dans l'état où il est mort, de la même façon qu'il est saisi (par la mort) dans l'état où il se trouvait."

Celui qui est conscient de sa mort (imminente) est nécessairement doué de contemplation (directe) et de foi en ce qu'il contemple alors. Il est saisi (par la mort) dans l'état où il se trouvait, car le terme *kâna*[271] est (indicatif d')une "réalité actuelle"[272] qui n'est liée à aucun temps (précis), si ce n'est en fonction du contexte. Il convient donc d'établir une distinction entre le mécréant conscient de sa mort (imminente) et celui qui est tué par surprise ou qui meurt subitement selon la définition que nous avons donnée.

22. Enfin la Sagesse de la Théophanie et de la Parole (divine) dans la forme du Feu.

Elle réside dans le fait qu'il était (la forme visible) du désir de Mûsâ. Dieu se manifesta dans ce qui était l'objet de sa quête afin qu'il s'oriente vers Lui et ne s'en détourne pas ; s'Il s'était

---

269.*Alu-hu* ; littéralement : sa famille ; mais l'ensemble des commentateurs et des traducteurs comprennent "son peuple".

270.*Al-akhbâr al-ilâhiyya* ; littéralement : "les Notifications divines".

271.Traduit par "où il se trouvait" dans le hadîth cité.

272.*"Kâna" harf wujûdî* . La traduction de Burckhardt : "car il est une lettre existentielle" est un contresens.

manifesté à lui dans une forme étrangère à cet objet, (Mûsâ) se serait détourné de Lui, car son aspiration s'était concentrée sur un objet particulier ; s'il s'était détourné, cela se serait retourné contre lui et Dieu se serait détourné de lui (à son tour), alors qu'il était un **Elu**[273] **Rapproché**[274] : c'est parce qu'il était proche[275] qu'Il se manifesta à lui dans l'objet de sa quête sans qu'il en ait conscience[276] .

Comme le Feu de Mûsâ : il le vit comme étant son besoin,
alors que c'était Dieu[277] *, mais il l'ignorait.*

273.Allusion à Cor.,*7*,44.

274.Allusion à Cor.,*19*,52.

275.Si on adopte la lecture *min qurbi-hi* ; mais on peut lire aussi *man qarraba-hu* : "celui qu'(Allâh) a rapproché, Il se manifeste à lui, etc.".

276.Littéralement : "sans qu'il le sache", puisqu'il avait défini cet objet comme étant un feu.

277.*Al-ilâh* ; littéralement : la Divinité. Ce vers est cité dans le chapitre 332 des *Futûhât*.

COMMENTAIRE

Ce chapitre est le plus long des *Fusûs* pour la raison indiquée au début du paragraphe 2 : "les Sagesses qui se rapportent à Mûsâ sont nombreuses". Celle à laquelle se rapporte la qualification d'"éminente" est la plus développée et s'étend du paragraphe 16 au paragraphe 19 ; elle concerne l'histoire de Moïse et du Pharaon. Celui-ci occupe dans ce texte une importance telle que certaines des Sagesses envisagées le concernent exclusivement (§20-21).

L'éminence attribuée à Mûsâ repose sur le passage coranique mentionnant sa peur à la vue des serpents produits par les magiciens : **Nous dîmes (à Mûsâ) : "Ne crains pas ; tu es le plus éminent"**[1] . Cette qualification s'applique donc avant tout à sa relation avec le Pharaon, d'autant plus que l'élévation est également mentionnée dans le Coran à propos de ce dernier ; Allâh dit de lui : **Il était élevé d'entre ceux qui dépassent les bornes**[2] , et il dit de lui-même : **Je suis votre seigneur le plus élevé**[3] , oubliant que ceux qui occupent une fonction éminente manifestent un attribut qui appartient au Très-Haut conformément au verset : **Célèbre la transcendance du Nom de ton Seigneur le plus élevé**[4] .

L'épisode de l'histoire sacrée auquel correspond cette Sagesse est celui d'un saint combat entre Moïse qui représente l'autorité spirituelle et le Pharaon qui représente le pouvoir temporel ; ou encore, à un autre point de vue, entre le détenteur du pouvoir légitime et celui qui, pour avoir "dépassé les bornes" en négligeant sa servitude essentielle à l'égard de Dieu, est devenu un usurpateur[5] . D'où l'importance ici de la "force traditionnelle" que Michel Vâlsan a évoquée à propos de la construction du *Tâbût*, c'est-à-dire de l'Arche dans

1. Cor.,*20*,68.
2. Cor.,*44*,31.
3. Cor.,*79*,24.
4. Cor.,*87*,1.
5. Sur l'ensemble de la perspective traditionnelle évoquée par cet épisode, cf. les remarques de Michel Vâlsan à propos du Coffre d'Héraclius dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 96-100.

laquelle Mûsâ avait été introduit par sa mère[6]. Cet aspect se retrouve de manière significative dans la première Sagesse mentionnée, car il est précisé dans le texte que le massacre des nouveaux-nés mâles des Israélites avait pour but que "la vie de chacune de ces victimes lui revienne et le renforce" (§1). Selon la tradition islamique, les savants et les devins d'Egypte avaient annoncé au Pharaon qu'un enfant naîtrait chez les Fils d'Israël qui causerait sa perte et la destruction de son royaume ; c'est pour empêcher la réalisation de cette prédiction que celui-ci avait ordonné le massacre, contribuant ainsi, malgré lui et sans en avoir conscience, à l'actualisation du Décret divin, puisque l'"esprit vital" de chacune des victimes fut joint par là à celui de Mûsâ, ce qui conféra à ce dernier la force nécessaire pour résister au maître de l'Egypte et finir par le vaincre.

Si, en tant qu'il est une manifestation particulière de l'Homme Universel, Mûsâ réalise nécessairement la totalité métaphysique des Noms divins et la synthèse principielle des éléments de l'univers, sa caractéristique et son privilège résident dans le fait que la perfection originelle de son être fut le résultat d'un sacrifice sanglant destiné à faire paraître extérieurement sa force victorieuse, en vue de l'instauration d'une théocratie au sein du Peuple élu, qui rendrait celui-ci indépendant de tout pouvoir tyrannique ou illégitime. Le sang versé produisit ses effets, non seulement au degré psychique, mais aussi dans l'ordre spirituel du fait que la vie des enfants tués était "demeurée dans la Nature primordiale pure (*fitra*)" (§1).

A partir de là, des similitudes indicatives d'un complémentarisme apparaissent entre Mûsâ et 'Isâ : au meurtre des Enfants d'Israël voulu par le Pharaon répond, comme un écho, le massacre des Innocents ordonné par Hérode au moment de la naissance du Christ ; la doctrine de la "Sainte Enfance", qui explique l'attribution à Mûsâ de forces spirituelles intenses et multiples, permet de comprendre aussi pourquoi 'Isâ se mit à parler alors qu'il était un petit enfant au berceau[7] ; Mûsâ et son peuple échappèrent au Pharaon en quittant son

---

6. *Ibid.*, p. 99.
7. Cf. Cor.,*19*,29. Dans un cas comme dans l'autre, le Cheikh al-Akbar recourt à l'argument de la "proximité divine" : pour les enfants des Israélites, il précise que celle-ci entraînait un "pouvoir de domination sur l'adulte" (§2, alinéa 3) que Mûsâ manifestera plus tard à l'encontre du Pharaon ; pour 'Isâ, il précise que, du fait de la constitution spéciale de son être (abondamment décrite *supra* dans le chapitre le concernant), "aucun obstacle ne l'empêchait de voir cette proximité d'Allâh" ; cf. *Futûhât* chap. 480 ; repris dans *L'Esprit universel de l'Islam*, p.111.

pays pour la Terre promise, alors que Jésus fut sauvé d'Hérode par la fuite en Egypte ; enfin, le nom de Mûsâ évoque l'"eau" et l'"arbre" (§6), autrement dit les deux dimensions du symbolisme de la Croix ; mais la priorité est donnée à la syllabe *mu* qui figure l'ampleur individuelle, tandis que l'aspect intérieur et "vertical" correspondant, représenté par Khidr, n'interviendra que plus tard dans le développement initiatique du prophète. Par référence au même symbolisme, le nom de 'Isâ apparaît comme tout entier "vertical" puisque sa première syllabe est composé d'un *'ayn* (qui symbolise l'être intérieur, la source) et d'un *yâ* (qui représente la "descente axiale"). Ce nom exprime la nature divine du Christ, alors que celui de Maryam, qui commence par un *mîm* comme celui de Mûsâ, exprime sa nature humaine. Ce rapprochement confirme que le complémentarisme de ces deux prophètes et des révélations qui leur sont liées est symboliquement celui de l'intérieur et de l'extérieur : 'Isâ apparaît comme le maître des sciences spirituelles, tandis que Mûsâ représente, par excellence, le Législateur divin porteur d'un message destiné à tous.

Ces considérations prennent un relief particulier à la lumière de la doctrine du Centre Suprême. En effet, ainsi que nous l'avons fait remarquer à propos du Verbe d'Ismâ'îl, les mots *'aliyyun* et *a'lâ* présents dans les versets coraniques cités plus haut ont pour nombre commun 111 qui symbolise le Chef de la Hiérarchie suprême. A ce point de vue, Mûsâ apparaît avant tout comme une préfiguration de l'Envoyé d'Allâh - sur lui la Grâce et la Paix ! - ce qui, aux yeux des commentateurs des *Fusûs*, fait partie des raisons pour lesquelles la "Sagesse de l'Eminence" lui est attribuée. Ils soulignent que le Très-Haut dit au sujet des premières Tables données à Mûsâ sur le mont Sinaï : **Nous avons écrit pour lui sur les Tables, à partir de toute chose, une exhortation et un exposé détaillé de toute chose**[8], et que c'est là une façon d'indiquer que ces Tables primordiales procédaient directement du "Coran éternel" dont elles étaient demeurées proches.

Tout ceci permet de comprendre pourquoi les diverses Sagesses rapportées à Mûsâ dans ce chapitre concernent essentiellement la fonction d'envoyé divin. Nous les énumérerons ici en quelques mots de manière à fournir des repères de nature à faciliter la lecture de ce texte abondant et difficile :

- la Sagesse qui consista à le jeter dans le *Tâbût* et à le lancer dans le Flot (§3 et 5) afin que Mûsâ "acquière les différents modes de la

---

8. Cor.,7,145.

Science divine" grâce à une "descente" dans l'état humain nécessaire pour qu'il puisse exercer sa fonction alors que, selon les apparences, cette descente était de nature à causer sa perte.

- la Sagesse en vertu de laquelle le Pharaon et son épouse Asya furent récompensés pour avoir épargné celui qu'Allâh avait élu comme prophète et envoyé (§6). Ils collaborèrent tous deux au plan divin "sans se douter que Mûsâ était le prophète qui causerait la perte du Pharaon et de son royaume" et bénéficièrent par là de la faveur et de la bénédiction du Très-Haut : Pharaon par le don de la foi, la préservation de toute faute après l'acte de foi et la félicité dans la vie future ; Asya par l'obtention de la réalisation métaphysique parfaite.

- la Sagesse de l'interdiction des nourrices (§7). Toute révélation, toute Loi sacrée, procède d'une inspiration divine directe. Même lorsqu'elle semble emprunter des éléments appartenant à des Traditions ou à des Lois antérieures, elle est toujours entièrement nouvelle et sans antécédent. L'envoyé ne suit que "Lui-même", c'est-à-dire l'Ordre divin qui le concerne en propre.

- la Sagesse selon laquelle l'envoyé est préservé dans ses actes et guidé secrètement par le Très-Haut qui l'a élu, même durant le temps où il n'a pas encore pris conscience de cette élection et des privilèges attachés à sa fonction. Cette Sagesse fit l'objet de l'enseignement donné par Khidr qui rappela à Mûsâ : à propos du meurtre du jeune homme, qu'il avait lui-même tué l'Egyptien (§8 alinéa 2) ; à propos de la brèche faite dans le bateau, que l'Arche dans laquelle il avait été enfermé l'avait sauvé sous l'apparence de la perdition (§8, alinéa 3) ; à propos du mur redressé sans que Khidr ait demandé un salaire, que Mûsâ avait agi de même en abreuvant le troupeau à Madyan (§13, alinéa 1).

- La Sagesse suivant laquelle Mûsâ déclara qu'il avait fui par crainte, alors qu'il l'avait fait par amour (§9 à 12) : les envoyés utilisent un langage accessible à tous, c'est-à-dire au commun des hommes, mais dont l'élite peut comprendre le sens véritable et caché.

- "La Sagesse inhérente au fait que Khidr se sépara de Mûsâ" (§14) relève des convenances spirituelles : l'Envoyé de Dieu est le véritable "maître de l'instant" (§18) tandis que les saints "réalisés", quels que soient leur science et leur degré initiatique, lui sont extérieurement soumis.

- La Sagesse selon laquelle Mûsâ était un "Envoyé-Calife" (§15) est inséparable de la suivante qu'Ibn Arabî définit comme "inhérente à la question du Pharaon sur la nature de la Divinité" (§16, alinéa 1).

Nous en avons parlé au début du commentaire puisqu'elle eut pour effet de déterminer qui, de Mûsâ ou du Pharaon, était effectivement "le plus élevé". La manière dont la question fut formulée et la façon dont Mûsâ répondit ne mettaient pas seulement en cause l'élévation dans la science, mais aussi l'identité du véritable détenteur du pouvoir temporel sur les Israélites. Cet aspect n'aurait eu aucune raison d'être si Mûsâ n'avait été un Envoyé-Calife, et s'il n'avait pas eu pour mission de conduire son peuple à la Terre promise et d'établir pour lui et sur lui une autorité théocratique.

- La Sagesse de la Parole divine dans la forme du Feu (§22) est également un privilège destiné à préserver la réalisation du plan divin, compte tenu de l'éminence de la fonction dont Mûsâ devait être investi.

2. - *la Mission divine de l'Eau*

La manifestation tout entière est un "envoyé d'Allâh" car elle ne peut exister que par sa "Réalité actuelle" (*wujûd*), c'est-à-dire par l'"Eau divine" qui la rend vivante. S'agissant de Mûsâ, l'Eau exprime le caractère total et synthétique de sa réalisation, les "enfants massacrés" symbolisant, quant à eux, l'aspect différencié des diverses facultés intégrées dans l'Etre universel du prophète.

3. L'Eau est envisagée ici sous la modalité du "Flot" parce qu'elle se rapporte plus spécialement aux sciences que l'envoyé acquiert en mode individuel au moyen de ses facultés corporelles et subtiles. Ces sciences lui permettent de "demeurer en vie" car elles véhiculent une Guidance avec laquelle il peut "marcher parmi les hommes" (§5). En rappelant que l'Esprit ne gouverne l'homme que par lui-même (§3), Ibn Arabî aborde indirectement la question de la fonction califale de Mûsâ, qui sera énoncée explicitement au §15. Le *Tâbût* apparaît ainsi comme un symbole de la "Forme d'Allâh" selon laquelle Adam a été créé. C'est bien là l'Arche sainte "où réside la *Sakîna* du Seigneur". Cet aspect sera développé dans le paragraphe 4.

5. - *Le mouvement est vie*

Cette indication permet de relier les différents aspects du symbolisme de l'Eau qui ont été envisagés jusqu'ici à la doctrine de l'Amour divin qui est le "premier mouvement" dont procède la manifestation universelle ; cf. §9 et 11 alinéa 1 : "le mouvement est un attribut de l'Amour".

- ce qui lui est semblable.

La Terre, qui est l'élément terminal de la manifestation corporelle, est ici un symbole de la Nature primordiale (la *Mûla-Prakriti* de l'Hindouisme). C'est "la première de toutes les dualités" qui ne peut "être induite que par ses effets", étant "productive sans être elle-même production".[9]

7. Ce développement est essentiel pour la compréhension de l'Unité dans la diversité des formes traditionnelles. Le Très-Haut ne se contredit jamais, en dépit de ce qu'imaginent et affirment inconsidérément certains apologistes occidentaux de la "tolérance" antitraditionnelle !

9. *- et le monde également aime à se contempler*

La Volonté divine (*mashî'a*) s'identifie nécessairement à ce que requiert la "volonté principielle" de l'ensemble des êtres particuliers. Cette identification peut être envisagée dans un double sens : le Très-Haut ne "veut" que ce que veulent les êtres, et les êtres ne "veulent" que ce que veut le Très-Haut.[10]

10. Ce passage reprend brièvement l'enseignement akbarien selon lequel "la Réalité principielle ne réalise sa perfection que par la manifestation de la contingence"[11], car "Allâh voulut être connu au moyen de la connaissance contingente pour que soient rendus parfaits les degrés de la Connaissance et que la Réalité principielle soit rendue parfaite au moyen de la réalité contingente"[12].

12. Les "perles des Sagesses" sont enrobées par les envoyés divins dans un langage destiné à tous grâce à la pluralité des significations qu'il comporte ; elles sont "pêchées par l'être dont la compréhension est plus fine". Le complémentarisme entre "sens apparent" et "sens caché" est symbolisé par les fonctions respectives de Mûsâ et de Khidr[13] et, au sein de la tradition islamique, par celles du Sceau des prophètes et du Sceau des saints.

---

9. Cf. René Guenon, *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. IV.
10. Sur ce point, cf. *supra*, chap. 23 et *Les sept Etendards*, chap. VII.
11. *Futûhât*, chap. 470.
12. *Ibid.*, chap. 358. Pour un exposé plus complet de cette doctrine, cf. *Les sept Etendards*, chap. II.
13. Cet aspect est développé dans les paragraphes 13 et 14.

16. La question du Pharaon sur la nature de la Divinité souligne la nécessité pour l'envoyé, tenu d'utiliser un langage accessible à tous, de voiler ou d'"enrober" la doctrine suprême qui se rapporte à l'Essence divine. L'habileté du Pharaon illustre, *a contrario*, le "sacrifice" et l'épreuve que la fonction d'envoyé implique pour celui qui en a la charge.

- il y a ici un grand secret

Il s'agit, ici encore, de la doctrine de la *wahdat al-wujûd*. En répondant à la question posée sur la nature de la Divinité en mentionnant "la relation du Très-Haut à certaines formes du monde", Mûsâ, en dépit des apparences, donne une réponse véritable. L'enseignement qu'il formule ainsi est celui des "Gens du dévoilement intuitif et de la Réalité principielle" (§16, alinéa 5). Mûsâ l'emporte sur Pharaon, non seulement parce qu'il bénéficie de la faveur divine, mais surtout parce que son degré dans la science est plus "éminent" et plus parfait.

- les gens de l'intellect créé et du conditionnement

Si l'on considère que l'intellect premier est un symbole de l'"état primordial", on peut dire des deux réponses données par Mûsâ que la première se rapporte aux Grands Mystères et la seconde aux Petits Mystères.

17. Le conflit entre Mûsâ et Pharaon s'extériorise en s'exprimant en termes de "droit sacré". Pour l'emporter et entraîner le changement de statut requis par sa mission, Mûsâ doit apporter une preuve visible dont il oblige le Pharaon à accepter la manifestation.

19. Le Pharaon apparaît ici comme un simple instrument dans la main d'Allâh ; ou plutôt, selon le point de vue suprême, comme le support "dans une forme mensongère" d'une théophanie véritable : par lui, c'est Allâh Lui-même qui a éprouvé Mûsâ. La contingence n'est rien d'autre que l'état éphémère d'une Vérité immuable et transcendante, car "les Paroles d'Allâh ne peuvent être modifiées".

20. *- Son cas relève directement d'Allâh*

C'est un exemple du sens des convenances manifesté par le "plus grand des Maîtres". Après avoir exposé les raisons traditionnelles qui permettent de considérer que Pharaon fait partie des bienheureux dans l'autre monde, il constate que "la conviction générale est que le Pharaon fait partie des réprouvés, bien que l'on ne puisse s'appuyer sur aucun texte pour l'affirmer". Comme une telle opinion ne peut être devenue dominante qu'en conformité avec la Volonté divine, Ibn

Arabî fait l'aumône de sa propre conviction en remettant le cas de Pharaon au jugement d'Allâh, faisant paraître ainsi la perfection de sa condition servitoriale.

26.

LE CHATON D'UNE SAGESSE DU SOUTIEN UNIVERSEL[1] DANS UN VERBE DE KHÂLID

1. La Sagesse de Khâlid b. Sinân se manifesta dans le fait qu'il demanda (au Très-Haut)[2] la Prophétie dans le monde intermédiaire[3]. En effet, il n'a prétendu communiquer ce qu'il y avait dans ce monde qu'après la mort, en ordonnant qu'on l'exhume et qu'on l'interroge afin qu'il puisse confirmer[4] que la condition du monde intermédiaire est celle d'une forme analogue à celle de la vie de ce monde, et que soit reconnue ainsi la véridicité de l'ensemble des envoyés dans l'enseignement qu'ils ont transmis au cours de leur vie terrestre.[5]

---

1. *Samadiyya.* Adjectif formé sur le Nom divin *as-Samad* (le Soutien universel) (cf. Cor.,*112*,3). A propos du sens de ce Nom, Michel Vâlsan a relevé que "les commentateurs arabes soulignent des aspects très variés : le Maître Parfait, Celui dont tout être a besoin, le Doué de Plénitude (sans creux), le Dur, l'Eternel, etc." ; cf. *Etudes Traditionnelles,* 1969, p.162). Nous ajouterons à cette liste "le Rocher (fermement fixé dans la terre)" (cf. *Lisân al-Arab : sakhratun râsiyatun fî-l-ard*) qui revêt ici une importance particulière.
2. *Da'wâ-hu.* Le sens habituel du terme est "prétendre", que l'on retrouve dans la phrase suivante avec le verbe *idda'a* ; mais on admet qu'il peut prendre aussi le sens d'une demande adressée à Dieu (cf. Nâbulusî).
3. *Al-barzakh.* Le mot désigne ici l'état intermédiaire entre ce monde et la vie future, où les âmes des morts résident dans l'attente de la Résurrection et du Jugement.
4. Comme témoin direct.
5. L'histoire de Khâlid est la suivante. Il vécut en Arabie peu de temps avant Muhammad. Sa forte aspiration spirituelle l'avait conduit au degré initiatique suprême, et il exerçait aussi une certaine fonction extérieure car son peuple recourait à lui dans le besoin. On rapporte qu'un jour "un grand feu destructeur étant sorti d'une grotte (*maghâra*)", son peuple demanda à Khâlid de l'en délivrer. Il força alors ce feu à y retourner en le frappant de son bâton et le suivit dans la grotte pour l'éteindre définitivement. Puis, il annonça qu'il y demeurerait lui-même durant trois jours et demanda qu'on ne cherche pas à le faire revenir pendant ce temps, car, s'il ressortait à ce moment,il mourrait. Après deux jours, son peuple perdit patience et se mit à crier. Khâlid sortit de la grotte et mourut peu après. Avant de mourir, il demanda qu'on l'enterre, puis qu'on l'exhume après quarante jours de manière à ce qu'il puisse porter témoignage en faveur de l'ensemble des envoyés. Là encore, sa volonté ne fut pas respectée, de sorte que son peuple "perdit" Khâlid définitivement, selon la parole du Prophète rapportée plus loin (cf. *infra,* note 12).

Le but de Khâlid - sur lui la Paix ! -[6] était que l'univers entier croie aux enseignements donnés par les envoyés (divins) et qu'il soit lui-même une miséricorde pour tous[7]. Il tirait sa noblesse de la proximité (cyclique) que sa (propre) qualité prophétique présentait avec celle de Muhammad - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! -, et il savait qu'Allâh enverrait celui-ci **comme une miséricorde pour les mondes**[8].

Khâlid n'était pas un envoyé (divin), mais il voulait obtenir la part la plus abondante possible de cette miséricorde présente dans la *risâla*[9] muhammadienne. N'ayant pas reçu l'ordre de transmettre un message quelconque, il voulut obtenir cette fonction[10] dans le monde intermédiaire afin de renforcer la science (traditionnelle) aux yeux des créatures[11]. Son peuple le négligea[12]. Le Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - n'a pas dit de son peuple qu'il était perdu ; il a dit qu'ils avaient "perdu" leur prophète, en ce sens qu'ils n'avaient pas accompli sa volonté.

2. Allâh lui donnera-t-il le salaire que mérite son voeu ? Il n'y a ni doute ni désaccord sur le fait qu'il obtiendra le salaire que mérite un (tel) voeu. Le doute et le désaccord portent uniquement sur le salaire dû pour sa réalisation ; (autrement dit :)

---

6. Afîfî et Nâbulusî adoptent ici la formule : "Qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce et Sa Paix !" habituellement réservée dans les *Fusûs* au Prophète de l'Islam, mais les autres versions ne confirment pas cette lecture.
7. On peut comprendre "pour l'ensemble de l'univers" (Jâmî) ou "pour l'ensemble des envoyés et de leurs communautés" (Nâbulusî).
8. Cor.,*21*,107.
9. C'est-à-dire la "Mission divine".
10. C'est-à-dire la fonction de transmettre un message. Nâbulusî comprend plutôt "cette part abondante de la miséricorde".
11. Du fait qu'il témoignerait de la condition humaine dans la vie future (ou, plus exactement, dans les prolongements de l'état humain), alors que les envoyés transmettent à ce sujet une science dont ils n'ont pas, tout au moins "aux yeux des créatures", la connaissance directe.
12. *Adâ'a-hu* ; le même terme est traduit dans la phrase suivante par "avaient perdu", tandis que "était perdu" correspond à un verbe de la même racine. Allusion à un hadîth suivant lequel, la fille de Khâlid ayant rendu visite au Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! -, celui-ci l'avait accueilli en disant : "Bienvenue à la fille d'un prophète que son peuple a perdu (ou négligé)".

y a-t-il, ou non, équivalence entre le voeu qui est effectivement réalisé et celui qui ne l'est pas ? La Loi sacrée confirme cette équivalence dans de nombreux cas : celui qui se rend à une prière rituelle accomplie en commun et la manque[13] aura le salaire de celui qui y était présent ; ou encore celui qui, en dépit de sa pauvreté, souhaiterait pouvoir accomplir les bonnes oeuvres de ceux qui possèdent argent et richesses aura le même salaire que ces derniers. Mais est-ce le même salaire pour leurs intentions, ou bien pour leurs oeuvres ? (Ceux-ci) réunissent, en effet, les unes et les autres et le Prophète n'a pas spécifié s'il fallait (réunir) les deux aspects[14], ou si un seul d'entre eux suffisait. Néanmoins, il est évident que les deux cas[15] ne sont pas équivalents. C'est pour cela que Khâlid b. Sinân a recherché (l'obtention effective de) cette (fonction de) transmission, de manière à réaliser la Station de la synthèse de ces deux éléments et à obtenir les deux salaires.

Mais Allâh est plus Savant !

13. Par exemple s'il arrive en retard, ce qui le contraint à prier seul. La prière obligatoire faite en commun est recommandée, et sa récompense plus grande.
14. Sous-entendu : pour qu'il y ait équivalence.
15. C'est-à-dire le cas où l'intention est suivie d'une réalisation effective et le cas où elle ne l'est pas.

COMMENTAIRE

Par contraste avec le précédent, ce chapitre est le plus court des *Fusûs*. Dès l'abord, il présente une parenté avec le chapitre sur Shîth puisque ces deux textes sont les seuls qui traitent d'un "Verbe" dont le nom ne figure pas dans le Coran. Si l'on considère, en outre, que les deux chapitres extrêmes, celui sur Adam et celui sur Muhammad, présentent, du point de vue cyclique, une signification axiale que nous avons mise en lumière dans *Les sept Etendards*[1] , on voit se dessiner une perspective sur la structure formelle de l'ensemble du traité où le quatorzième chapitre (sur 'Uzayr) occupe une place centrale et où l'avant-dernier fait pendant au second pour une raison dont nous préciserons plus loin la signification ésotérique.

La qualification de "*samadiyya*" fait référence extérieurement à la fonction communautaire de Khâlid qui fut de son vivant le "soutien en toutes circonstances" de son peuple[2] ; et intérieurement au fait que son invocation constante contenait les Noms divins *Ahad* (Un) et *Samad* (Soutien universel) que l'on retrouve en Islam dans les premiers versets de la sourate *al-Ikhlâs* : **Dis : Lui Allâh est Un ; Allâh est le Soutien universel**[3] . Comme le premier de ces Noms correspond au "pôle essentiel" de l'Etre et le second au "pôle substantiel"[4] , il est aisé de voir que l'attribution d'une qualification "samadienne" indique la signification eschatologique de la Sagesse de Khâlid.

Cette signification est confirmée par la notion de "prophétie dans le monde intermédiaire" qui figure dans le premier paragraphe. En effet, le Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - a dit : "En vérité, je suis de tous les hommes celui qui est le plus proche[5] de 'Isâ fils de Maryam, car il n'y a aucun prophète entre moi et lui".Ce hadîth

---

1. Cf. chap. XXXIII.
2. Selon les récits traditionnels, son peuple "se tournait vers lui (comme vers son soutien : *yasmudûn ilay-hi*)".
3. Cor.,*112*,1-2.
4. Cf. Ibn Arabî, *Textes sur le Jeûne* , deuxième édition, p. 21-24.
5. *Awlâ* ; le terme n'indique pas seulement une proximité physique et temporelle, mais aussi une affinité plus profonde, à la fois spirituelle et "métaphysique", dans l'ordre des fonctions sacrées.

semble contredire les termes de la salutation qu'il adressa à la fille de Khâlid : "Bienvenue à la fille d'un prophète que son peuple a perdu" et qui explique pourquoi Khâlid est considéré, dans les *Fusûs*, comme un prophète manifesté entre Isâ et Muhammad. Il convient donc de préciser qu'il s'agit, dans cette salutation, de la "Prophétie générale" au sens où l'entend Ibn Arabî[6] , et non de la Prophétie légiférante à laquelle se rapportent les termes du hadîth cité. Cette nuance se reflète dans la nature ésotérique de la position cyclique intermédiaire de Khâlid, qui est proche aussi bien de 'Isâ que de Muhammad. S'agissant de ce dernier, Ibn Arabî précise expressément que cette proximité concerne, non pas sa Mission extérieure adressée à l'ensemble des hommes, mais bien la Mission universelle de celui qui a été envoyé comme "une miséricorde pour les mondes". Au sujet de 'Isâ, il ne précise rien mais, de toute évidence, il ne peut s'agir ici du Fils de Marie envoyé par Dieu aux Enfants d'Israël, mais uniquement du Christ "mort et ressuscité"[7] qui n'avait plus qualité d'envoyé divin au sens technique du terme[8] . Du reste, il est significatif que, assumant désormais une condition qui n'est plus "humaine" au sens ordinaire du terme, le Christ adresse aux Apôtres un message universel : "Allez et enseignez toutes les nations" dont le sens et la portée rejoignent l'ambition de Khâlid de confirmer "la véridicité de l'ensemble des envoyés".

Toutes ces indications, si révélatrices qu'elles soient, ne permettent pourtant pas de dégager le contenu véritable de la présente Sagesse qui est mis en lumière par une épître intitulée *Risâlat al-ittihâd al-kawnî*[9] , adressée par Ibn Arabî à un certain "Sakhr b. Sinân" dont l'appellation est une désignation métonymique de Khâlid. En effet, le pluriel *khawâlid* (dont le terme *khâlid* pourrait, grammaticalement, être le singulier) signifie, selon le *Lisân al-Arab*, "les montagnes, les pierres et les rochers". Notre prophète porte donc un nom qui évoque l'idée de "rocher" présente dans le terme *sakhr*. Ce rapprochement ouvre des perspectives nouvelles à l'interprétation de ce chapitre. D'une part, le mot *samd(a)*, qui ne diffère de *samad* que par la vo-

---

6. Cf. *supra*, p.83, n.84 ; p.362, n.42 ; p.491.
7. Les divergences théologiques entre Musulmans et Chrétiens n'ont aucun intérêt au point de vue où nous nous plaçons ici.
8. Cf. *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, chap. XI.
9. Elle a été traduite en français et présentée par M. Denis Gril sous le titre *Le Livre de l'Arbre et des quatre Oiseaux*.

calisation, désigne lui-même "un rocher fermement fixé dans la terre" (*sakhratun râsiyatun fi-l-ard* selon le *Lisân*) de sorte que la qualification de la Sagesse de Khâlid s'explique aussi par la signification étymologique de son nom. D'autre part, dans le poème final de cette épître, ce rocher est décrit symboliquement comme étant celui "dont jaillissent les sens spirituels"[10], ce qui contient une allusion à la Pierre dont Mûsâ fit jaillir douze sources en la frappant de son bâton[11]. Plus significatif encore est le fait que "Sakhr b. Sinân" est appelé "serpent fils de Jânn" (*jânn b. Jânn*)[12] par référence à celui en lequel fut transformé le même bâton de Mûsâ[13].Les jinns étant des êtres de feu, il est remarquable que le bâton au moyen duquel Khâlid b. Sinân frappa le "feu qui était sorti de la caverne" pour le contraindre à y retourner n'était lui-même rien d'autre que celui de Moïse. On est amené à conclure ainsi que la position intermédiaire occupée par Khâlid se comprend également selon le sens particulier évoqué par l'ordre de succession des chapitres des *Fusûs*, c'est-à-dire entre le 25ème qui se rapporte à Mûsâ et le 27ème qui se rapporte à Muhammad - que la Paix soit sur les deux ! Notre prophète représente, en effet, une "transposition" et une "universalisation" de la fonction d'envoyé divin représentée par Mûsâ, annonciatrices de la Mission universelle du Prophète de l'Islam et destinées à préserver l'ensemble du monde terrestre des influences subversives et destructrices en provenance du monde subtil.

L'ensemble de l'épître confirme amplement cette interprétation. En effet, "l'Arbre et les quatre Oiseaux" sont un symbole du "Maître des trois mondes" ou de ce que nous avons appelé, par référence aux données islamiques, le "Califat axial" : l'Arbre représente l'Axe du Monde ; et l'Aigle, la Colombe et le Corbeau repectivement l'Esprit, l'Ame et le Corps universels. Quant au Phénix, qui est le quatrième, il occupe une place un peu particulière car il symbolise la Substance primordiale, "principe passif" de l'existence, dont dépendent à la fois la manifestation de l'Arbre et celle des trois autres Oiseaux. Dans la perspective cyclique que nous avons évoquée, le Phénix correspond au "pôle substantiel" et, par conséquent, à la "limite finale" de notre

---

10. Cf. *id.*, p. 70.
11. Cor.,2,60 ; 7,160.
12. *Ibid.*, p. 41. *Jânn* est à la fois le singulier d'un terme signifiant "serpent", le pluriel de *jinn* et le nom du père de l'ensemble des jinns.
13. Cor.,27,10 ; 28,31.

monde, ce qui explique la fonction eschatologique attribuée, dans l'ésotérisme islamique, au "Phénix occidental"[14]. Enfin, il faut prendre garde au fait que le symbolisme de cette *risâla* se rapporte, non pas à l'Homme Universel envisagé comme tel, mais à sa représentation au Centre de l'état humain, comme l'indiquent d'une manière frappante les épithètes données par Ibn Arabî à Sakhr b. Sinân[15]. La Sagesse de Khâlid relève éminemment de l'"Art Royal"[16] et c'est avant tout à ce titre qu'elle apparaît comme intermédiaire entre celle de Mûsâ et celle de Muhammad.

Cela dit, il faut aller plus loin encore et rappeler qu'Ibn Arabî affirme ouvertement : "Dans cette épître, je ne cesse de m'adresser à moi et de revenir à moi à partir de moi-même."[17] Le "*sakhr* b. Sinân" n'est en réalité que lui :

Je suis comme un rocher :
de moi jaillissent les sens spirituels.[18]

Selon M. Denis Gril, Khâlid b. Sinân habitait le pays d'Arabie centrale qui est celui "de la tribu des Tay dont descendait Ibn Arabî." C'est donc avant tout au Cheikh al-Akbar lui-même qu'il convient d'attribuer la Sagesse du Soutien universel. Par là s'éclaire pleinement la signification du rapprochement qui s'impose entre le second chapitre des *Fusûs* et l'avant-dernier : si ces deux textes sont les seuls qui ne traitent pas de "Verbes" dont le nom figure expressément dans le Coran, c'est, en vérité, parce qu'ils se rapportent l'un et l'autre à la

---

14. *Al-anqâ' al-mughrib.* Sans doute faut-il rattacher à cette signification du Phénix la relation spéciale qu'il aurait avec Khâlid selon Ibn Abbâs ; cf. *ibid.*, p.23.

15. Cf. *ibid.*, p. 40-41.

16. Sont particulièrement significatifs à cet égard : la *kunya* "*Abû-l-fawâris*" (le père des Cavaliers) ; la mention des rênes, des montures, du triomphateur, de la *haqîqat az-zamân* (le principe du temps), du "sultan des hommes et des jinns", et surtout la notion même d'*ittihâd al-kawnî* (l'"union cosmique") qui figure dans le titre du traité. En effet, la notion d'*ittihâd*, dont Michel Vâlsan a montré l'inadéquation pour désigner l'Identité Suprême (cf. son Introduction au *Livre de l'extinction*), convient, au contraire, parfaitement pour désigner la synthèse des puissances cosmiques : s'il n'y a pas d'union possible entre l'Essence divine et la créature (car celle-ci s'éteint en Dieu comme l'ombre dans la lumière), il y a une réunion nécessaire des éléments qui composent l'univers manifesté, car ceux-ci sont distingués en mode de différenciation à partir d'une Substance unique. En d'autres termes, l'*ittihâd* peut être considérée comme une notion typique de la réalisation des Petits Mystères.

17. *Ibid.*, p.37.

18. *Ibid.*, p.70.

fonction cyclique du Cheikh al-Akbar. Nous avons vu que le chapitre sur Shîth est celui où Ibn Arabî aborde la question du Sceau de la Sainteté (muhammadienne) qui est le Maître par excellence de la spiritualité universelle. C'est donc également de lui-même qu'il parle lorsqu'il déclare que c'est "dans la main (de Shîth) qu'est la clé des Dons"[19] divins qui assistent les êtres dans toutes les phases de la réalisation initiatique. La complémentarité existentielle et cyclique de ces deux Sagesses apparaît dans le fait que le Sceau des saints est envisagé au début du traité comme le support théophanique du Donateur universel (*al-Wahhâb*), ce qui correspond, métaphysiquement, à la notion d'"unité dans la multiplicité" : le "secret d'Adam" véritable est celui de l'Esprit Total "au sein duquel se diversifient tous les esprits particuliers"[20] . Puis, à la fin de l'ouvrage, par son identification avec Khâlid b. Sinân, "le plus grand des maîtres" se décrit comme le Soutien universel des prophètes et des envoyés, c'est-à-dire comme le support de la Doctrine immuable présente en chacun d'eux à la manière d'une pierre précieuse sertie dans le chaton d'une bague. Si le Khâlid "historique" annonce directement la Loi synthétique finale de l'Envoyé d'Allâh - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! - le Cheikh al-Akbar en représente la face intérieure et cachée. Mais on relèvera surtout, dans les Sagesses complémentaires de Shîth et de Khâlid, la présence du symbolisme du serpent qui contient, par ce complémentarisme même, une allusion au "double pouvoir" de lier et de délier symbolisé en Occident par le caducée hermétique. Les "mystères bien gardés du Pôle"[21] ne sont autres que ceux du "Soufre rouge"[22] , ce qui confère à l'ensemble de l'oeuvre d'Ibn Arabî, et en particulier au Livre des Chatons des Sagesses, une signification "califale" que la Sagesse de Khâlid met en lumière.

---

19. Cf. *supra*, p. 87.
20. R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, chap. XLVII.
21. *Ibid.*, chap. XL, *in fine*.
22. On sait que ce symbole, qui figure dans le *Kitâb al-Isrâ'*, s'applique en réalité à Ibn Arabî lui-même.

27.

LE CHATON
D'UNE SAGESSE INCOMPARABLE
DANS UN VERBE DE MUHAMMAD

*A la pieuse mémoire d'**al-hâjj Amîn***

1. Sa Sagesse est incomparable[1] car il est le plus parfait des êtres existenciés au sein du genre humain. C'est pour cela que celui-ci a été commencé et scellé par lui : il était prophète "alors qu'Adam était entre l'eau et l'argile"[2] ; puis, du point de vue de sa constitution corporelle[3], il est devenu le Sceau des prophètes.

Le premier *fard* est trois ; les nombres qui suivent cette primordialité dans l'ordre des *fard* en procèdent[4].

2. Il est la preuve la plus parfaite de son Seigneur car les Paroles Synthétiques lui furent données[5], qui sont les

---

1. *Fardiyya*. Le sens d'incomparabilité prévaut sur celui de singularité généralement adopté par les traducteurs occidentaux. Cette notion s'applique aussi à un élément solitaire par rapport à un ensemble, comme une étoile ou une pierre précieuse d'un éclat exceptionnel. La tentation était donc grande de traduire par "Sagesse du solitaire", conformément au symbolisme des joyaux sur lequel repose les *Fusûs*. Ce sens symbolique eût d'autant mieux convenu que le solitaire est un diamant, et que l'on peut dire de la lumière du Prophète - sur lui la Grâce et la Paix ! - qu'elle est à la lumière des autres prophètes ce que l'éclat du diamant est à celui des pierres précieuses. Toutefois, ce sens particulier n'est pas attesté pour le terme *fard*, de sorte que cette traduction a été écartée.
2. Selon les termes d'un hadîth. La perfection muhammadienne est envisagée d'emblée dans une perspective cyclique, mais la fonction axiale du "Maître des trois mondes" est également suggérée : la perfection mentionnée tout d'abord correspond à l'essence spirituelle et métaphysique ; le hadîth cité ensuite évoque l'excellence "intérieure" de Muhammad au sein du genre humain , et la qualité de "Sceau des prophètes" son excellence "extérieure".
3. Littéralement : "élémentaire", formé à partir des éléments constitutifs de sa modalité corporelle.
4. Selon les philosophes (*hukamâ* ; cf. *Futûhât*, chap. 379, la section sur *'abd al-Fard*), les nombres *fard* sont les nombres impairs à partir de 3. Telle n'est pas la doctrine d'Ibn Arabî, pour qui tout nombre est *fard* lorsqu'il représente l'incomparabilité divine par rapport à un ensemble numérique donné ; par exemple, pour un ensemble de trois unités, Allâh n'est pas "le troisième de trois" mais le quatrième , car **Il est avec vous où que vous soyiez** (Cor.,57,4).
5. Suivant les termes d'un hadîth.

"nommés" correspondant aux "noms" qu'avait reçu Adam[6]. Il ressemble à la preuve (logique) qui comporte (aussi) la triade[7]. La preuve est une preuve par elle-même[8].

Sa réalité essentielle lui conférait par la triplicité de sa constitution[9] la qualité de "*fard* primordial" ; c'est pour cela qu'il a dit à propos de l'Amour qui est le principe des êtres existenciés[10] : "M'ont été rendues dignes d'amour trois choses appartenant à votre[11] bas-monde..." (il a dit "trois") du fait de la triade présente en lui[12] ; puis il a mentionné les femmes, le parfum et le fait que "la fraîcheur de son oeil" avait été placée dans la prière rituelle.

Il a commencé par la mention des femmes et terminé par la prière, et cela parce que la femme est une partie de l'homme[13] par l'origine de la manifestation de son être. Or, la connaissance que l'homme a de lui-même précède la connaissance qu'il a de son Seigneur, car celle-ci est une conséquence de la première ; c'est pourquoi il a dit aussi - sur lui la Paix ! - : "Celui qui se

---

6. Muhammad est la preuve la plus parfaite de son Seigneur parce qu'il réunit la totalité des Paroles, c'est-à-dire, comme Ibn Arabî le précise dans le dernier alinéa, toutes les parties du monde qui procèdent des Paroles divines. L'Homme Universel qui synthétise l'ensemble de la manifestation est le symbole le plus parfait de son Seigneur, car "la réalité actuelle du monde est selon la Forme de Dieu" (cf. *Les sept Etendards*, p.20).
7. Allusion au syllogisme qui comporte la triade à la fois dans sa structure (deux prémisses suivies d'une conclusion) et dans ses éléments (le grand terme, le petit terme et le moyen terme commun aux deux prémisses).
8. D'une façon générale : *ad-dalîl dalîl li-nafsi-hi*. Mais on peut comprendre aussi qu'elle est "inhérente à lui-même" car le Prophète est, par sa propre essence, le symbole de Dieu par excellence ; ou "indicative de Lui-même" car l'Homme Universel n'est autre que le *nafsa-Hu* d'Allâh, c'est-à-dire l'Ipséité de Son Essence (cf. *Ibid.*, p.30).
9. Il s'agit de la perfection et de l'universalité de son être total, du triple point de vue principiel, spirituel et individuel ; ou encore, sous le rapport de sa constitution manifestée, de son esprit, de son âme et de son corps.
10. Selon le hadîth qudsî : "J'étais un Trésor caché et J'aimai à être connu" ; cet Amour principiel se reflète dans la constitution du Prophète à qui trois choses furent "rendues dignes d'amour".
11. Par l'emploi de ce pronom, le Prophète marque clairement qu'il manifeste en ce monde, en vertu de la perfection totale de son être, ce qui, par son essence, n'appartient pas à ce monde.
12. C'est-à-dire dans sa constitution ou dans son existence.
13. Ce point sera développé dans le §3.

connaît soi-même connaît son Seigneur". Tu peux comprendre cette parole[14] soit dans le sens que cette connaissance est impossible et que (l'homme) est incapable d'y parvenir - car ce sens est permis - soit comme une confirmation de (la possibilité de) cette connaissance. Selon la première interprétation, tu sais que tu ne connais pas ton âme de sorte que tu ne peux connaître ton Seigneur ; selon la seconde, tu la connais, et tu connais par conséquent ton Seigneur.

Muhammad - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! - est la preuve la plus évidente de son Seigneur car toute partie du monde est une preuve du principe dont elle procède et qui est son Seigneur. Comprends donc !

3. Les femmes lui furent rendues dignes d'amour[15]. Il éprouvait pour elles l'attirance que le tout éprouve pour sa partie[16]. Par là, il dévoila la réalité métaphysique véritable[17] exprimée dans Sa Parole sur la constitution corporelle de l'homme : **"Et J'insufflai en lui[18] de Mon Esprit"**[19], suivie (de

---

14. *Khabar* ; littéralement : "cette donnée (traditionnelle)".
15. La division de ce chapitre en paragraphes est difficile car les divers sujets abordés sont constamment mêlés les uns aux autres.

Le long développement sur les femmes, annoncé dès le §2, s'étend du §3 au §6. Le §3, qui pourrait apparaître comme une simple incidente, indique en réalité l'aspect principiel qui commande l'ensemble, à savoir que, dans l'Homme Parfait, Dieu n'aime véritablement que Lui-même. Le §4 énonce l'analogie fondamentale sur laquelle repose cet ensemble, à savoir que la femme est à l'Homme ce que l'Homme est à Dieu. Le symbole par excellence de cette doctrine est la figure du *Triangle de l'Androgyne* telle qu'elle a été transmise à Michel Vâlsan par René Guénon (cf. *Les sept Etendards*, chap. XXIV ; *Le Symbolisme de la Croix*, chap. III, n. 4 et *La Grande Triade*, chap. IV). Le §5 reprend la même doctrine selon une perspective cosmologique dont le caractère est indiqué par l'introduction d'une notion nouvelle, celle de" Nature primordiale" qui s'accompagne de l'idée d'un "retardement", c'est-à-dire d'une discontinuité apparente entre le Principe et Sa manifestation ; d'où la nécessité d'un "Mariage divin" que l'union sexuelle reflète et symbolise dans le domaine de la manifestation corporelle. Enfin, le §6 annonce le développement sur le parfum en mettant en relief la fonction du "terme intermédiaire" qui est seul à être du genre masculin puisqu'il est "inséré entre deux féminins".
16. Ceci est illustré par le fait qu'Eve fut tirée d'Adam.
17. Littéralement : "ce qu'est la Réalité (*amr*) en elle-même du côté de Dieu".
18. C'est-à-dire en Adam.
19. Cor.,*15*,29 ; *38*,72.

cette autre)[20] où Il Se décrit comme animé du désir ardent de le[21] rencontrer ; Il a dit, en effet, au sujet de ceux qui Le désirent ardemment[22] : "O Dâwûd, Mon désir de les rencontrer est plus intense encore !"

Il s'agit là d'une rencontre particulière (liée à la mort du serviteur) car (le Prophète) a dit dans le hadîth sur l'Antéchrist[23] : "Nul d'entre vous ne verra son Seigneur avant qu'il ne meure". Comment n'y aurait-il pas un désir ardent de celui qui possède cette qualification ![24] Dieu désire ces Rapprochés[25] en dépit du fait que Lui les voit ; ce qu'Il souhaite, c'est qu'ils Le voient (également) alors que leur condition (terrestre) les en empêche. (Ce hadîth qudsî) est semblable à Sa parole : "**Jusqu'à ce que nous sachions**"[26] en dépit du fait qu'Il possède la Science ! (Le Très-Haut) désire ardemment cette qualification particulière[27] qui ne peut être actualisée qu'au moment de la mort. C'est par elle[28] qu'Il apaise[29] l'ardent désir qu'ils ont de

---

20. Relatée dans un hadîth qudsî.
21. C'est-à-dire l'homme.
22. Littéralement (par référence aux termes du hadîth) : "au sujet de ceux qui désirent ardemment, c'est-à-dire qui Le désirent ardemment".
23. Cf. Muslim, 52,95.
24. *Li-man hâdhi-hi sifatu-Hu* ou *sifatu-hu*. Nous suivons l'interprétation de Jâmî qui comprend : "Comment Dieu n'aurait-il pas le désir ardent de rencontrer celui qui aura cette vision après sa mort !" ; mais on peut comprendre aussi que le désir ardent appartient nécessairement à Dieu, ou encore à ceux qui Le désirent, du fait que cette qualification leur est expressément attribuée dans le hadîth qudsî.
25. *Al-muqarrabîna*. L'emploi de ce terme, qui s'applique plus particulièrement à ceux qui ont réalisé l'"Identité Suprême", indique qu'il s'agit ici de la mort initiatique.
26. Cor.,47, 31 ; cf. *supra*, p. 78. L'analogie évoquée est la suivante : de même que la Science éternelle de Dieu ne L'empêche pas de rechercher la Science particulière du "Jusqu'à ce que Nous sachions", de même la Vision éternelle qu'Il a de Ses créatures ne L'empêche pas de rechercher la Vision particulière qu'Il acquiert au moment de leur mort. Cette Science et cette Vision particulières ne peuvent être obtenues par Lui que *dans la forme de Son serviteur*. La Réalité, la Science et la Vision actuelles sont les manifestations contingentes de la Réalité, de la Science et de la Vision éternelles de Dieu.
27. *Khâssa* ; ce terme comporte ici une nuance d'"élection", puisque la qualification dont il s'agit n'est autre que la Vision directe.
28. C'est-à-dire par cette qualification.

Lui ; ainsi qu'Il l'a dit dans le "hadîth de l'hésitation" qui relève du même enseignement[30] : "En aucune chose que J'accomplis, Mon hésitation n'est comparable à celle que J'éprouve à reprendre le souffle de Mon serviteur croyant qui déteste la mort ; Je déteste lui faire du mal, mais il faut nécessairement qu'il Me rencontre."[31] (En s'exprimant ainsi), Il lui annonce une bonne nouvelle ; Il ne lui dit pas : "il faut nécessairement qu'il meure", pour ne pas l'attrister par la mention de la mort. Toutefois, comme Dieu ne peut être rencontré qu'après la mort conformément à ce qu'a dit (le Prophète) - sur lui la Paix ! - : "Nul d'entre vous ne verra son Seigneur avant qu'il ne meure", le Très-Haut a dit : "il faut nécessairement qu'il Me rencontre". Le "désir ardent" de Dieu est motivé par l'existence de cette relation(particulière)[32] :

L'aimé désire ardemment Me voir
et Mon désir de lui est plus intense encore.
Les coeurs[33] *battent d'un désir que le Décret divin contrarie.*
Je me plains en gémissant ; il se plaint en gémissant.

(Dieu) ayant déclaré qu'Il avait "insufflé en lui de Son Esprit", Il n'a de désir ardent qu'à l'égard de Lui-même. Ne vois-tu pas qu'Il l'a créé selon Sa Forme parce qu'il est issu de Son Esprit ?

Comme la constitution humaine est composée de ces quatre éléments que l'on appelle "humeurs" en tant qu'ils sont présents dans le corps de l'homme, Son insufflation produit une incandescence au contact de l'humidité que ce corps renferme ; cette constitution fait apparaître (alors) l'esprit de l'homme comme un feu[34] . C'est pour cela qu'Allâh a parlé à Mûsâ sous la forme

---

29. *Yabullu* ; littéralement : qu'il mouille. C'est à tort que Burckhardt a lu *yablû* (traduit par "il met à l'épreuve").
30. C'est-à-dire celui qui se rapporte au désir ardent qu'a Dieu de rencontrer Son serviteur.
31. Bukhârî, 81, 38.
32. *Nisba* ; c'est-à-dire la rencontre conditionnée par la mort.
33. Littéralement : les âmes.
34. Envisagé de cette façon, l'esprit correspond au *jivâtmâ* ("l'âme vivante") de l'Hindouisme. Rappelons que, selon cette tradition, cette "condition d'*Atmâ*" est

du feu et qu'Il en a fait l'objet de son besoin[35]. Si la constitution de l'homme avait relevé (directement) de la Nature primordiale[36], son esprit aurait été une lumière.

Dieu a utilisé à ce sujet l'image de l'insufflation pour indiquer que (l'esprit)[37] procède du Souffle du Tout-Miséricordieux. C'est par le Souffle (principiel) constitutif de l'insufflation que son essence propre[38] est manifestée ; et c'est par la prédisposition du réceptacle où cette insufflation se produit que l'incandescence y apparaît comme "feu" et non comme "lumière". Le Souffle divin s'intériorise ainsi dans ce qui fait que l'homme est un homme.[39]

4. Ensuite[40], (Dieu) a tiré de lui, et pour lui, quelqu'un qu'Il a appelé "femme". Elle a paru selon la forme de l'homme qui éprouva alors pour elle la vive attirance qu'une chose a pour elle-même[41] ; de son côté, elle éprouva pour lui l'attirance qu'une chose éprouve pour son pays natal.

Les femmes "lui furent rendues dignes d'amour" car Allâh aime celui qu'Il a créé selon Sa Forme et devant qui Il a fait se prosterner les anges de lumière, en dépit de l'immensité de leur puissance et de leur degré, de l'éminence de leur constitution tirée de la Nature primordiale ; c'est de là que vient cette affinité[42].

---

considérée symboliquement comme "ignée" ; cf. René Guénon, *L'homme et son devenir*, chap. XIII).

35. Cf. *supra*, chap. 25, le dernier §.
36. C'est-à-dire, selon la terminologie guénonienne, si cette constitution avait appartenu au domaine de la manifestation informelle.
37. Selon Nâbulusî, il s'agit plutôt de l'homme (*insân*), mais cette interprétation est moins précise. Le terme français "esprit" évoque le souffle et la respiration par son étymologie même.
38. Celle de l'homme ou celle de l'esprit.
39. C'est-à-dire dans sa constitution individuelle sous sa modalité corporelle.
40. C'est-à-dire après avoir insufflé en lui Son Esprit.
41. Ibn Arabî reprend ici le début de son commentaire sur le hadîth étudié dans ce chapitre (cf. §3, alinéa 1).
42. Entre Dieu et l'Homme Universel ou entre Dieu et Adam. La raison du développement sur l'insufflation divine en Adam est clairement exposée ici.

La forme constitue l'affinité la plus grande, la plus éclatante et la plus parfaite ; elle est le "conjoint"[43] qui rend double la Réalité actuelle de Dieu, de la même manière que la femme dédouble l'homme par son existence et le fait apparaître comme "époux".

Une nouvelle triade apparaît ainsi, composée de Dieu, de l'homme et de la femme. L'homme éprouve pour son Seigneur, qui est son principe, l'attirance que la femme éprouve pour lui. Son Seigneur lui a rendu les femmes "dignes d'amour" de la même manière qu'Allâh aime celui qui est selon Sa Forme. (L'homme) n'aime donc qu'un être[44] existencié à partir de lui, mais son amour appartient à Celui à partir duquel il a été existencié (lui-même), et qui est Dieu. C'est pour cela qu'il a dit : "m'ont été rendues dignes d'amour", et non "je (les) ai aimées" (comme si cet amour était venu) de lui-même, car son amour dépendait de[45] son Seigneur ; il était "selon Sa Forme" jusque dans l'amour qu'il portait à sa femme : il l'aimait de l'amour qu'Allâh avait pour lui, et revêtait ainsi un caractère divin.

Comme l'homme aime la femme, il cherche à s'unir (à elle), c'est-à-dire (qu'il recherche) l'union la plus complète dans l'amour. Or, la forme de sa constitution corporelle ne comporte pas d'union plus grande que l'union sexuelle. La volupté envahit alors tous ses membres. C'est pour cela qu'il lui a été ordonné de se purifier de cette union au moyen de la grande

---

43. *Zawj* . Pris dans son sens étymologique, le terme "conjoint" est plus général que celui d'"époux" utilisé dans la traduction à la fin de l'alinéa.

44. *Li-man ; man*, littéralement : "quelqu'un". Une fois de plus, les termes utilisés comportent une indétermination quant au sens. D'une part, la particule *li* peut indiquer aussi bien l'objet de l'amour (l'être aimé) que son sujet (l'être aimant, ce qui suppose que l'on donne à cette particule un sens d'attribution); de l'autre, le pronom de rappel (dans "à partir de lui") peut s'appliquer aussi bien à Dieu qu'à l'homme. Cela dit, quel que soit le sens adopté, l'analogie demeure présente. A titre d'exemple, Nâbulusî comprend : "Dieu n'aime donc que ce qui est existencié à partir de Lui (c'est-à-dire la création), tandis que (l'Homme Parfait) aime Celui à partir de qui il a été existencié et qui est Dieu." Notre interprétation nous paraît la plus conforme au texte et au sens.

45. *Ta'alluq* ; littéralement : "son amour était rattaché à son Seigneur" dans le sens qui sera précisé ensuite.

ablution : la purification est générale, tout comme l'a été l'extinction dans la femme au moment de la volupté suprême[46].

Dieu est très jaloux de Son serviteur quand celui-ci se persuade qu'il éprouve la jouissance avec un autre que Lui ; Il le purifie au moyen de la grande ablution afin qu'il retourne à nouveau son regard vers Lui dans l'être dans lequel il s'est éteint ; car il s'agit uniquement de cela.[47]

Quand l'homme contemple Dieu dans la femme, il contemple le "pôle passif"[48] ; quand il Le contemple en lui-même sous l'aspect de la femme qui a été existenciée à partir de lui, il Le contemple en tant que "pôle actif"[49] ; enfin, quand il Le contemple en lui-même sans que lui soit présente la forme de ce qui procède de lui[50], il contemple un être dont l'état est passif par rapport à Dieu, sans intermédiaire[51]. Sa contemplation de Dieu dans la femme est donc plus complète et plus parfaite, car il Le contemple alors sous Son aspect actif et sous Son aspect passif[52], tandis que, à partir de lui-même, (il Le contemple) uniquement sous Son aspect passif. Telle est la raison pour laquelle (le Prophète) - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! - aimait les femmes : en elles, la contemplation de Dieu est plus parfaite.

Dieu ne peut jamais être contemplé en l'absence d'un support[53], car l'Essence d'Allâh est **indépendante des mondes**[54].

---

46. *Husûl ash-shahwa* ; littéralement : "l'obtention" ou "l'achèvement" de la volupté.
47. C'est-à-dire que, en réalité, le serviteur ne s'éteint qu'en Dieu et ne voit que Lui (qu'il en ait conscience ou non). De la même façon que son amour de la femme est un Amour divin, sa vision est, elle aussi, une Vision divine. Dans la femme, il ne peut voir Dieu que par Dieu et en Dieu.
48. Littéralement : "il s'agit d'une contemplation dans un (être) passif", c'est-à-dire que l'homme contemple Dieu dans ce qui représente Son aspect "passif".
49. Littéralement : "il Le contemple dans un actif (qui est lui-même)". Le symbolisme de la "polarisation" s'impose dans ce contexte.
50. C'est-à-dire la femme.
51. A la différence du premier cas où l'état passif de la femme est envisagé par rapport à l'être intermédiaire qu'est l'homme.
52. Nâbulusî comprend que ce cas correspond au deuxième parmi les trois qui ont été énumérés ; mais Bâlî considère, à plus juste titre, qu'il s'agit de l'ensemble des deux premiers cas.
53. Nâbulusî ajoute : "sensible ou spirituel".
54. Cor.*3*, 97; *29*, 6.

La Réalité (divine)[55] est inaccessible sous ce rapport, de sorte que la contemplation implique nécessairement un support sensible[56] ; c'est pourquoi[57] la contemplation de Dieu dans les femmes est la meilleure et la plus parfaite.

L'union la plus grande est l'union sexuelle. Elle est comparable à ce qu'est l'"auto-orientation" divine[58] vers celui qu'Il a créé selon Sa Forme pour l'établir comme Calife[59], de sorte qu'Il puisse Se voir Lui-même en lui. Il l'a **disposé harmonieusement, Il l'a équilibré**[60], **Il a insufflé en lui de Son Esprit**[61] qui est Son Souffle[62]. Son extérieur[63] est créature, son intérieur est Dieu. C'est pour cela[64] qu'Il lui a attribué le pouvoir régisseur sur ce sanctuaire[65] en disant - qu'Il soit exalté ! - : **Il dirige le Commandement depuis le Ciel...** qui signifie l'élévation **...jusqu'à la Terre**[66] qui est **le plus bas de ceux qui sont bas**[67], car elle est le plus bas de tous les éléments.

5. Il les a désignées au moyen du terme *nisâ'*[68] qui est un pluriel dépourvu de singulier. C'est pour cette raison[69] qu'il a dit - sur lui la Paix ! - "M'ont été rendues dignes d'amour trois

---

55. *Al-Amr.*
56. *Mâdda.*
57. C'est-à-dire : à partir du moment où un support est nécessaire.
58. *At-tawajjuh.* Sur cette notion, cf. *L'Esprit universel*, chap. XI.
59. *Li yukhlifu-hu* ; cf. *Les sept Etendards*, p. 39-41.
60. Allusion à Cor.*82*, 7.
61. Cor.*32*, 9.
62. Cf. *supra*, §3, dernier alinéa.
63. Il s'agit de l'Homme Universel ou, ce qui revient au même, de l'Ipséité divine.
64. C'est-à-dire parce que son extérieur est Dieu.
65. *Haykal.* Ce sens est possible dans les contextes où l'homme est envisagé "à l'image de Dieu" (cf. Dozy).
66. Cor.*32*, 5.
67. Cor.*95*, 5. Dans ce verset, c'est l'homme qui est décrit par cette expression. Ibn Arabî identifie la Terre à l'homme au moyen de ce rapprochement.
68. C'est-à-dire : le Prophète a désigné les femmes au moyen de ce terme dans le hadîth commenté dans ce chapitre.
69. C'est-à-dire : du fait de la signification symbolique du terme *nisâ'*. En effet, celui-ci évoque, par l'absence exceptionnelle d'un singulier, la pure multiplicité qui, métaphysiquement aussi bien que logiquement, vient "après" l'Unité divine représentée par l'Homme. Cette signification est aussi présente dans la racine de ce terme, comme Ibn Arabî l'explique ensuite.

choses appartenant à votre bas-monde : les femmes[70] ...", et non "la femme[71] ", car il avait à l'esprit le fait que leur venue à l'existence est postérieure à celle de l'homme. En effet, le terme *nisâ'* évoque l'idée d'un retardement[72] ; le Très-Haut a dit : **Le mois intercalaire n'est qu'un surcroît de mécréance**[73]. De même la vente à crédit comporte un (payement) différé. C'est pour cela qu'il a utilisé le terme *nisâ'*.

Il les a aimées uniquement en raison de leur rang[74] qui exprime la passivité[75]. Elles étaient pour lui[76] ce que la Nature primordiale est pour Dieu, qui a fait éclore[77] en elle les formes du monde grâce à l'"auto-orientation" de Sa Volonté et au Commandement divin qui est "union sexuelle" dans le monde des formes individuelles[78], énergie spirituelle[79] dans le monde des esprits, et ordonnancement des prémisses dans (le monde) des idées en vue d'amener la conclusion. Tout cela, dans tous les aspects (qui viennent d'être mentionnés), n'est autre que l'"union conjugale"[80] inhérente à la qualité de *fard* primordial[81].

Celui qui aime les femmes de cette façon[82] les aime d'un amour divin, tandis que celui qui les aime d'un désir naturel perd la science (principielle) de ce désir : il s'agit pour lui d'une forme sans esprit - bien qu'elle soit douée d'esprit selon la réali-

---

70. En employant le terme "*nisâ'*".
71. En employant le terme "*mar'a*" qui,lui, est un singulier.
72. Dans ce passage, Ibn Arabî rattache le mot *nisâ'* à la racine *n-s-'* qui est celle de *nasî'* (mois intercalaire dont la présence fait "reculer" le mois suivant) et de *nasî'a* (crédit), et non à la racine *n - s - w*.
73. Cor. 9, 37.
74. Existentiel.
75. Littéralement : de leur rang et du fait qu'elles sont le réceptacle de la passivité.
76. Il s'agit du Prophète envisagé en tant qu'Homme Parfait. On pourrait donc traduire aussi par : "elles sont pour lui".
77. Nous reprenons ici l'élégante traduction de Burckhardt.
78. *Unsuriyya.*
79. *Himma.*
80. *Nikâh.* Ce terme, traduit précédemment par "union sexuelle", désigne ici le "Mariage divin" principiel et universel.
81. *Al-fardiyya al-ûlâ.* Si l'on comprend, comme Nâbulusî, qu'il s'agit ici d'un aspect divin, on parlera de "Dignité" (*Hadra*) plutôt que de "qualité".
82. C'est-à-dire, à l'exemple de l'Homme Parfait, en raison de leur rang existentiel.

té véritable - car celui-ci ne peut être vu[83] de celui qui s'approche de son épouse, ou de quelque femme que ce soit, pour la seule jouissance, sans savoir à qui elle se rapporte (en réalité)[84]. Il ignore de lui-même ce que les autres ignorent de lui tant qu'il ne L'a pas nommé de sa bouche[85]. Comme l'a dit l'un d'eux[86] :

Les gens sont bien certains que je suis amoureux...
sauf qu'ils ignorent pour qui est mon amour !

C'est ainsi qu'il en est (de l'ignorant) : il n'aime que la jouissance et la femme en tant qu'elle en est le support, mais l'esprit de la chose lui échappe. S'il en avait la science, il saurait de qui il jouit et qui jouit, et il atteindrait la perfection[87].

De même que le rang de la femme est inférieur à celui de l'homme selon Sa Parole : **les hommes possèdent un degré de supériorité sur elles**[88], de même celui qui a été créé selon la Forme occupe un rang inférieur à Celui qui l'a constitué ainsi, en dépit du fait qu'il est (effectivement) selon Sa Forme[89]. Ce degré distinctif[90] est celui par lequel Dieu est **indépendant des mondes** et "Agent primordial"[91], tandis que la Forme est "agent second" ; elle ne possède pas cette primordialité (absolue) qui n'appartient qu'à Dieu.

---

83. *Mashhûda* ; littéralement : "contemplé". Nous suivons Jâmî qui rapporte ce terme à *rûh* (esprit) et non à *sûra* (forme).
84. *Li-man*. Ici encore, on peut comprendre : "de qui il jouit" ou, si l'on donne à *li* un sens attributif, "qui jouit" ; cf. *supra*, n. 44.
85. Nous suivons l'interprétation de Nâbulusî : tant qu'il ne L'a pas nommé comme étant Celui à qui la jouissance se rapporte véritablement, les autres (sauf s'ils sont des Connaissants) ignorent de lui ce qu'il ignore lui-même (s'il n'est pas un Connaissant). Toutefois, il y a ici de grandes divergences : Qâchânî, suivi par Austin, comprend : "il est ignorant de lui-même, tout comme les autres sont ignorants de lui tant qu'il n'a pas décliné son identité afin de se faire connaître"; Bâlî donne à *mâ* (ce que) un sens négatif, ce qui donne : "Il est ignorant de lui-même - alors que l'autre (c'est-à-dire le Connaissant) ne l'est pas - tant que celui-ci ne L'a pas nommé (pour l'ignorant) dans son propre langage afin qu'il Le connaisse."
86. C'est-à-dire un poète.
87. Littéralement : il serait parfait.
88. Cor.,2,228.
89. En effet, la Forme n'est qu'un aspect divin au sein de la totalité principielle.
90. Sous-entendu : divin.
91. *Fâ'ilan awwalan*.

Ce sont leurs rangs qui distinguent les êtres[92]. Tout Connaissant[93] donne à tout ayant-droit le droit qui lui revient[94]. C'est pourquoi l'amour que Muhammad - sur lui la Grâce et la Paix ! - avait des femmes découlait de la manifestation d'un Amour divin car Allâh **confère à toute chose Sa Création**[95], ce qui est l'essence même de son droit[96] ; Il ne la lui confère que par le droit qu'elle réclame en vertu du nom qu'elle porte[97], c'est-à-dire de son essence.

Il a mentionné tout d'abord les femmes parce qu'elles représentent le principe passif ; de même que la Nature primordiale "précède" ceux qui sont existenciés à partir d'elle au moyen de la forme[98]. La Nature primordiale n'est véritablement rien d'autre que le Souffle du Tout-Miséricordieux, car c'est en Lui que se déploient les formes du monde, des plus élevées jusqu'aux plus basses[99], grâce à l'effusion de l'insufflation (divine) dans la Substance primordiale[100], mais uniquement[101] dans le domaine de la manifestation corporelle[102]. Son effusion en vue de l'existence des esprits lumineux[103] et des "accidents"[104] est différente.

6. Dans cette donnée traditionnelle, (le Prophète) - sur lui la Paix ! - a fait prévaloir le féminin sur le masculin pour mar-

---

92. *Al-a'yân.*
93. Selon Nâbulusî, il s'agit, ici encore, d'une désignation de l'Homme Parfait.
94. Ce qui est la définition même de la Sagesse.
95. Cor.,*20,50*.
96. C'est-à-dire du droit qu'elle possède, en vertu de son essence propre, de recevoir la Réalité actuelle.
97. En doctrine akbarienne comme dans l'Hindouisme, le nom constitue l'essence des choses.
98. Bâlî suppose bizarrement que ces derniers mots se rapportent à "précède".
99. Littéralement : du plus élevé jusqu'au plus bas.
100. *Al-jawhar al-hayûlânî.*
101. *Khâssatan.*
102. Nâbulusî précise que cette effusion de l'Esprit divin est à l'origine de la distinction des esprits minéraux, végétaux, animaux et humains.
103. C'est-à-dire angéliques.
104. Comme les couleurs, les saveurs et les autres différenciations qualitatives que les esprits déterminent dans les degrés inférieurs de l'existence.

quer l'importance qu'il attachait aux femmes[105]. Il a dit *thalâthun*, et non *thalâthatun* avec un *hâ* [106] qui est (le terme) utilisé lorsque trois est un masculin[107]; et cela, alors que parmi les (objets) dénombrés il a mentionné le parfum qui est masculin[108], et que le masculin l'emporte habituellement sur le féminin en arabe[109]. On dit : "des femmes et un homme[110] sont sortis", et non "sont sorties" ; même s'il n'y a qu'un seul homme est une pluralité de femmes, le masculin l'emporte sur le féminin.

(Muhammad) - sur lui la Grâce et la Paix ! - était arabe[111] ; il entendait préserver par ce moyen (grammatical)[112] le sens spirituel qui avait été recherché[113] dans le fait que les femmes lui avaient été rendues dignes d'amour , tant que celui-ci[114] ne résultait pas d'un choix (individuel) de sa part : "Allâh lui enseignait ce qu'il ignorait et la faveur d'Allâh sur lui était immense"[115]. Voilà pourquoi il fit prévaloir le féminin sur le masculin en disant *thalâthun* sans *hâ*. Quelle science des vérités essentielles que la sienne ! Quelle attention portée aux droits (de chacun) ![116].

105.C'est-à-dire à la fonction ontologique et spirituelle des femmes.

106.C'est-à-dire avec le "*tâ marbûta*" qui est de règle pour les nombres de 1 à 3 lorsque l'objet compté est au masculin ou que le masculin l'emporte.

107.Littéralement : quand on dénombre des êtres masculins.

108.Il s'agit du terme *tîb* .

109.Littéralement : que l'habitude des Arabes est que le masculin l'emporte sur le féminin.

110.Littéralement : des Fâtima et un Zayd.

111.Sous-entendu : il maitrisait donc parfaitement les subtilités de la langue.

112.Si l'on considère que *bi-hi* se rapporte à *râ'a* et non à *qusida* ("qui avait été recherché"); mais, en toute hypothèse, ce mot est sous-entendu. Le moyen grammatical utilisé était la dérogation à la règle habituelle.

113.Ou "que Dieu avait recherché", si on lit le verbe à l'actif.

114.Cet élément de la phrase se rapporte à "préserver".

115.Allusion à Cor.,4,113 où le pronom est à la deuxième personne : **Allâh t'enseigne....** etc."; cet enseignement consistait, en l'occurrence, à lui rendre les femmes dignes d'amour.

116.Cette interprétation est en harmonie avec ce qui a été précisé au §5, avant-dernier alinéa ; mais on peut comprendre aussi qu'il s'agit des droits d'Allâh.

En outre, il a fait en sorte que le terme final[117] soit féminin et fasse pendant au premier[118], en plaçant entre ces deux (extrêmes) un (terme) masculin ; il a commencé par les femmes et terminé par la prière rituelle qui sont deux termes féminins, le parfum étant intermédiaire comme il l'est lui-même[119] dans l'existence. L'homme est "inséré" entre l'Essence divine dont procède sa manifestation et la femme dont la manifestation procède de lui ; il est entre deux féminins, un féminin quant à l'essence et un féminin véritable[120]. De même (dans cette parole prophétique) "les femmes" sont un féminin véritable et la prière rituelle ne l'est pas[121]. Le parfum est un masculin placé entre les deux, tout comme Adam est placé entre l'Essence à partir de laquelle il a été existencié et Eve qui a été existenciée à partir de lui.

Si tu préfères, tu peux dire[122] la Qualité[123], qui est aussi un terme féminin ; ou la Puissance, qui en est un autre. Quelle que soit ta doctrine[124], tu trouveras toujours un féminin initial; même ceux qui professent la causalité et qui font de Dieu la cause de l'existence du monde, car la cause[125] est encore un terme féminin !

7. Quant à la Sagesse relative au parfum qu'il a mentionné après les femmes , il s'agit des senteurs de l'existenciation[126] qui se trouvent en elles, car, ainsi qu'on le dit couramment, "le meilleur parfum est l'étreinte de la bien-aimée".

117.Sous-entendu : "de l'énumération", c'est-à-dire la prière rituelle.

118.Tout comme le présent chapitre fait pendant au chapitre sur Adam, ce qui explique les multiples allusions qu'il contient au Califat adamique .

119.C'est-à-dire le Prophète, toujours considéré ici en tant qu'Homme Parfait.

120.C'est-à-dire : véritablement passif. L'Essence, et les fonctions qui s'y rapportent telles qu'elles sont évoquées dans l'alinéa suivant, sont "féminines" uniquement en ce sens qu'elles revêtent un aspect "maternel" et miséricordieux à l'égard de la manifestation.

121.En ce sens qu'elle est féminine uniquement par son genre grammatical.

122.Au lieu de "l'Essence à partir de laquelle il a été existencié".

123.*As-sifa* ; terme générique qui désigne ici les Attributs divins.

124.*Madhhab* ; littéralement : "ton école".

125.*'Illa*.

126.*Takwîn*.

(Le Prophète) fut créé serviteur dès l'origine[127]. Jamais il n'a levé la tête en vue de la seigneurie. Il n'a cessé de demeurer prosterné, sans jamais quitter son état de réceptivité[128], afin qu'Allâh existenciât à partir de lui ce qu'Il existencie. En effet, Il lui a conféré une fonction active[129] dans le monde des Souffles[130] qui sont les senteurs parfumées. C'est pour cela que le parfum lui a été rendu digne d'amour et qu'il l'a mentionné après les femmes.

Il (s'est exprimé d'une façon qui) respectait les degrés[131] qui appartiennent à Dieu selon Sa Parole : **Celui qui élève en degrés, Possesseur du Trône**[132], du fait qu'Il y est assis en majesté par Son Nom "le Tout-Miséricordieux". De là, nul être que le Trône entoure qui ne soit atteint par la miséricorde divine ; c'est la Parole du Très-Haut : **Et Ma miséricorde s'étend à toute chose**[133] ; en effet, le Trône s'étend à toute chose et Celui qui y est assis en majesté est le Tout-Miséricordieux. Par la réalité essentielle de ce Nom, la miséricorde est répandue partout dans le monde, comme nous l'avons expliqué en plusieurs endroits du présent livre[134] et des *Futûhât al-Makkiyya*[135].

8. Le Très-Haut a mentionné le parfum au sujet de cette union sexuelle[136] pour attester l'innocence de Aïchâ en disant :

127.Du fait de sa disposition naturelle (*bi-l-'isâlati*).

128.*Munfa'ilan* ; littéralement : de passivité.

129.*Rutbatan fâ'iliyya* ; le qualificatif s'oppose au *munfa'ilan* de la phrase précédente. Jâmî rattache à cette fonction le don des "Paroles Synthétiques"(*Jawâmi' al-Kalimi*).

130.*'Alam al-anfâs* ; c'est le monde où s'opère le renouvellement de la création à tout instant. Nâbulusî l'identifie au monde du Commandement (*'âlam al-amr*) ; cf. *L'Esprit universel*, chap.XI.

131.Puisqu'il a mentionné les femmes, qui symbolisent ici la servitude absolue de la Nature primordiale, avant le parfum, c'est-à-dire les "senteurs de l'existenciation" qui supposent la considération préalable du "pôle passif" de l'Existence universelle.

132.Cor.,40,15.

133.Cor.,7,156.

134.Cf . *supra*, chap. 21.

135.Dans le texte : *al-Futûh al-Makkiyya*.

136.*Al-iltihâm an-nikâhî* ; sous-entendu : symbolisant l'union de l'essence et de la substance universelles.

Celles qui sont mauvaises à ceux qui sont mauvais et ceux qui sont mauvais à celles qui sont mauvaises ; celles qui sont bonnes à ceux qui sont bons[137] **et ceux qui sont bons à celles qui sont bonnes ; ceux-ci sont innocents de ce qu'ils disent)**[138]. Il a décrit leurs senteurs comme parfumées car la parole est un souffle et celui-ci est l'essence[139] de l'odeur qui sort (de la bouche), parfumée ou malodorante selon la forme (bonne ou mauvaise) du discours tenu[140]. En tant qu'elle est divine par sa source, (la parole) est tout entière bonne ; en revanche, en tant qu'elle est louable ou blâmable elle aura une bonne ou une mauvaise odeur. (Le Prophète) a dit au sujet de la mauvaise odeur de l'ail : "C'est une plante dont je déteste l'odeur" ; il n'a pas dit : "une plante que je déteste" car on ne déteste pas l'essence (d'une chose), mais uniquement ce qu'elle manifeste. L'aversion est suscitée, soit par (ce qui est contraire à) la manière d'agir convenable[141], soit[142] par une incompatibilité de tempérament ou de but, soit par ce qui n'est pas en harmonie avec la Loi sacrée, soit par ce qui est défectueux par rapport à la perfection recherchée. Il n'y a pas à envisager d'autres cas que ceux-là.[143]

137.Le développement qui suit s'appuie sur une analogie linguistique entre les termes *tîb* (parfum) et *tayyib* (composé des mêmes lettres et qui signifie à la fois "bon" et "de bonne odeur"). Ce second terme est opposé dans ce verset à *khabîth* qui désigne ce qui est mauvais ou de mauvaise odeur. Cette ambivalence ne doit pas être perdue de vue pour la bonne compréhension de ce passage. La traduction privilégie l'un ou l'autre sens suivant le contexte.

138.Cor.,*24,26*. "De ce qu'ils disent" : on comprend ici qu'il s'agit des hypocrites qui accusaient Aïchâ.

139.Principielle et indifférenciée tant que les deux phases de la respiration, dont procèdent les dualités cosmiques et notamment le "bon" et le "mauvais", ne sont pas distinguées.

140.Les accusations mensongères des hypocrites sont "malodorantes", tandis que l'innocence de ceux qui sont accusés à tort est "une senteur parfumée".

141.Ou "habituelle" (*'urfan*).

142.*Aw* ; cette particule, qui nous paraît indispensable pour la compréhension du texte, ne figure pas dans la version qui accompagne le commentaire de Jandî et n'a pas été adoptée par Afîfî. En outre, il faut sous-entendre "ce qui est contraire" (à ce qui est convenable, au but, au tempérament et à la Loi sacrée).

143.Tous les traducteurs (Burckhardt, Austin, Bulent Rauf) comprennent le contraire, car ils ne donnent pas à *mâ* sa valeur négative ; mais c'est un contresens certain.

9. Le Commandement (divin) se divisant[144] en mauvais et en bon comme nous venons de l'établir[145], le parfum[146] lui a été rendu digne d'amour à l'exclusion de la mauvaise odeur. (Le Prophète) a dépeint les anges en disant qu'ils étaient incommodés par les exhalaisons mauvaises qui émanent de cette constitution corporelle en putréfaction[147], car l'homme a été créé **d'une argile faite de boue fétide**[148], c'est-à-dire dont l'odeur s'altère[149] ; les anges l'ont donc en aversion par nature[150].

De même, la nature particulière du scarabée fait qu'il est incommodé par le parfum de la rose qui est pourtant un des meilleurs qui soient ; malgré cela, la rose n'a pas une bonne odeur pour le scarabée. Celui dont la nature est semblable mentalement[151] et formellement est incommodé par la vérité lorsqu'il l'entend et se réjouit de ce qui est mensonger ; c'est Sa Parole : **Et ceux qui croient en ce qui est mensonger et qui ne croient pas en Allâh...**[152] ; Il les décrit comme allant à leur perte en ajoutant : **...ce seront eux les perdants ; qui ont perdu leurs propre âmes**[153]. Celui qui ne sait pas distinguer la bonne odeur de la mauvaise est dépourvu de toute perception (véritable).

Seul a été rendu digne d'amour pour l'Envoyé d'Allâh - sur lui la Grâce et la Paix ! - le parfum qui émane de toute chose ; et

---

144. Cf. *Marie en Islam*, p. 64-65.
145. En commentant le verset coranique cité dans le paragraphe précédent.
146. Ou "ce qui est bon".
147. Il s'agit de la modalité corporelle de l'état humain envisagée dans toute son extension.
148. Cor., *15*,26.
149. Sous-entendu : et devient fétide du fait de la décomposition permanente des corps.
150. *Bi-dh-dhât* ; on peut comprendre aussi bien "en vertu de leur nature (celle des anges)" ou "à cause de sa nature (celle de l'homme)". Ces deux sens sont complémentaires et inséparables.
151. *Ma'nan*.
152. Cor., *29*,52.
153. Cor., *6*,12. Ce passage coranique, qui se rapporte à "ceux qui ne croient pas", est juxtaposé au précédent.

il n'y a que lui[154]. Pour autant, peut-on imaginer qu'il y ait dans le monde un être constitué de telle façon qu'il ne sentirait[155] que le bien qui émane de toute chose et qu'il ignorerait le mal, ou bien cela est-il inimaginable ? Nous disons : cela n'existe pas, car nous ne le trouvons même pas dans le principe dont le monde est issu, et qui est Dieu. Nous trouvons plutôt qu'Il déteste et qu'Il aime ; le mauvais étant uniquement ce qui est détesté, et le bon uniquement ce qui est aimé[156]. Or, le monde est à l'image de Dieu ; et l'homme est à l'image de Dieu et du monde[157]. Il n'existe donc pas d'êtres constitués de telle façon qu'ils ne percevraient, dans ce qui émane de toute chose, qu'une réalité unique[158]; mais seulement des êtres dont la constitution perçoit ce qui est bon et le distingue de ce qui est mauvais, même s'ils peuvent savoir (par ailleurs) que ce qui est mauvais pour le goût est bon pour ce qui est autre que le goût[159].

La perception (subtile) de ce qui est bon (principiellement) dans ce qui est mauvais (pour le goût) préserve de la sensation du mauvais. Un tel cas peut effectivement exister. En revanche, il est impossible que le mauvais puisse être ôté du monde, c'est-à-dire de l'univers[160].

154.C'est-à-dire : il n'y a dans le monde (ou dans la Présence divine constitutive du monde) que le "parfum omniprésent" inhérent à la Réalité actuelle d'*al-wujûd* ; cf. *La Prière sur le Prophète* où Ibn Arabî parle de la réalité des choses "là où elles ne pressentent pas encore le parfum de l'Etre (*râ'ihat al-wujûd*)".

155.*Yajidu*, de la même racine que *wujûd*.

156.Il faut sous-entendre : "par Lui dans le réceptacle de Ses manifestations". Du reste, Nâbulusî lit les deux verbes à l'actif : "le mauvais étant uniquement ce qu'Il déteste, et le bon uniquement ce qu'Il aime". L'étonnement exprimé par Burckhardt (p.196, n.3 de l'édition 1955) nous paraît découler d'une interprétation contestable du texte.

157.Littéralement : à l'image des deux.

158.*Al-amr al-wâhid* ; c'est-à-dire uniquement le bon ou uniquement le mauvais.

159.La science du "goût", dont l'exemple habituel est le "jusqu'à ce que Nous sachions" coranique, est illustré plus haut (§3) par le "désir" que Dieu a de "rencontrer" Son serviteur. Elle ne représente qu'un aspect de la Science divine lié à des conditions particulières d'existence, de sorte qu'il demeure sans effet aussi bien sur l'unité principielle de l'Etre divin que sur l'universalité de Sa miséricorde.

160.Car celui-ci comporte nécessairement les dualités cosmiques qui affectent le goût et les cœurs en les rendant bons ou mauvais.

La miséricorde d'Allâh est dans ce qui est mauvais aussi bien que dans ce qui est bon. Ce qui est mauvais est bon à ses propres yeux, tandis que ce qui est bon est mauvais[161]. Il n'existe aucune chose bonne qui ne soit mauvaise sous un aspect (ou sous un autre) pour telle ou telle constitution (particulière), et inversement.

10. Le troisième terme, au moyen duquel l'incomparabilité est rendue parfaite, est la prière rituelle ; il a dit : "...et la fraîcheur de mon oeil a été placée dans la prière rituelle" parce qu'elle est une contemplation[162] ; et cela parce qu'elle est un "entretien"[163] entre Allâh et Son serviteur, conformément à Sa Parole : **Mentionnez-Moi, Je vous mentionnerez**[164].

La prière est une oeuvre d'adoration "partagée entre Allâh et Son serviteur en deux moitiés : une moitié appartient à Allâh et l'autre au serviteur", ainsi qu'il est dit dans une notification[165] véridique énoncée directement par Allâh le Très-Haut[166] : « J'ai partagé la prière rituelle entre Moi et Mon serviteur en deux moitiés : une moitié M'appartient, l'autre appartient à Mon serviteur ; et à Mon serviteur revient ce qu'il demande. Quand le serviteur dit : "Au Nom d'Allâh le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux"[167], Allâh dit : "Mon serviteur Me mentionne" ; quand le serviteur dit : "La louange est à Allâh le Sei-

---

161.Sous-entendu : aux yeux de ce qui est mauvais et qui, de ce fait, a une perception inversée de la valeur des choses.

162.Qâchânî observe qu'il y a, pour ce troisième terme, une certaine discontinuité du discours, puisqu'il n'est pas simplement mentionné après les femmes et le parfum. L'ajout que constitue "la fraîcheur de mon oeil" marque l'excellence de la prière rituelle. L'unité de l'ensemble est indiquée par Jâmî qui précise que "la contemplation du bien-aimé (dans la prière) est une fraîcheur pour l'oeil" (cf. *infra*, §13, alinéa 2).

163.*Munâjât*, selon le terme utilisé dans un hadîth.

164.Cor.,2,152. On pourrait traduire aussi : "Pratiquez Mon invocation (*dhikr* ; littéralement : Mon souvenir) et Je me souviendrai de vous". Rappelons, pour la bonne compréhension du développement qui suit, que le terme *dhikr* peut signifier "mention", "souvenir" et "invocation".

165.*Khabar*.

166.Il s'agit, en effet, d'un hadîth *qudsî* ; cf. *La Niche des Lumières*, le 31ème hadîth.

167.Ce verset et les suivants sont ceux de la *Fâtiha* dont la récitation est obligatoire dans l'accomplissement de la prière.

gneur des mondes", Allâh dit : "Mon serviteur Me louange"; quand le serviteur dit : "Le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux", Allâh dit : " Mon serviteur fait Mon éloge" ; quand le serviteur dit : "le Roi du Jour de la rétribution", Allâh dit : "Mon serviteur Me glorifie, il s'en remet totalement à Moi." » Cette moitié appartient dans sa totalité exclusivement au Très-Haut. Ensuite, le serviteur dit : "C'est Toi que nous adorons et c'est Toi dont nous demandons l'aide" ; Allâh dit alors : "Ceci est entre Moi et Mon serviteur et à Mon serviteur revient ce qu'il demande", introduisant dans ce verset une (certaine) association[168]. Le serviteur dit enfin : "Guide-nous sur la Voie Droite, la Voie de ceux sur qui Tu répands Ta Grâce, non de ceux qui sont l'objet de Ta Colère, ni les égarés" ; Allâh dit alors : "(Ces paroles) appartiennent à Mon serviteur et à Mon serviteur revient ce qu'il demande". En effet, elles se rapportent exclusivement à Son serviteur, tout comme les premières[169] se rapportaient exclusivement à Lui - qu'Il soit exalté !

On peut comprendre par là la nécessité de réciter (dans la prière rituelle) "Louange à Allâh le Seigneur des mondes (etc.)"[170], car celui qui ne la récite pas n'accomplit pas la prière rituelle "partagée entre Allâh et Son serviteur".

11. Etant un entretien, (la prière rituelle) est un *dhikr*[171]. Celui qui mentionne Dieu demeure dans Sa compagnie et Dieu demeure dans la sienne car, selon une tradition véridique d'origine divine[172], le Très-Haut a dit : "Je demeure dans la compagnie de celui qui Me mentionne[173]". Or, qui demeure dans la compagnie de Celui qu'il mentionne tout en étant doué de regard, voit son Compagnon[174] ; cet état[175] comporte à la

---

168.*Ishtirâk*.

169.*Al-ûlâ* ; cette lecture, que l'on trouve dans Jandî, Nâbulusî et Jâmî nous paraît préférable à *al-awwal*.

170.C'est-à-dire la *Fâtiha*, du premier verset jusqu'au dernier.

171.Cf. *supra*, note 164.

172.C'est-à-dire un hadîth qudsî.

173.Ou "de celui qui pratique Mon invocation".

174.C'est-à-dire Allâh, puisque la phrase reprend les termes du hadîth qudsî.

fois contemplation et vision. En revanche, celui qui n'est pas doué de regard ne Le voit pas. Par là, celui qui accomplit la prière connaît son propre degré : voit-il Dieu au moyen d'une telle vision quand il accomplit la prière, ou ne Le voit-il pas ? S'il ne Le voit pas, qu'il L'adore avec Foi "comme s'il Le voyait"[176], qu'il L'imagine dans sa *qibla*[177] au cours de son entretien et qu'il prête l'oreille à ce que Dieu lui répond.

S'il est l'imâm du "monde qui lui est propre"[178] ainsi que des anges qui accomplissent la prière avec lui - car tout qui accomplit la prière est imâm sans aucun doute puisque les anges prient derrière le serviteur qui prie seul, ainsi que l'atteste une donnée traditionnelle[179] - il obtient le degré des envoyés dans la prière, qui est celui des représentants d'Allâh. Lorsqu'il dit : "Allâh entend celui qui Le loue"[180], il fait savoir à lui-même et à ceux qui sont derrière lui qu'Allâh l'entend ; les anges et ceux qui sont présents disent alors : "Notre Seigneur ! Et à Toi la louange !" car c'est Allâh qui a dit par la bouche de Son serviteur : "Allâh entend celui qui Le loue". Considère l'élévation du rang de la prière rituelle, et à quel sommet elle mène celui qui l'accomplit !

Celui qui n'atteint pas le degré de la vision dans la prière n'atteint pas son but suprême et n'y trouve pas la "fraîcheur de l'oeil", car il ne voit pas Celui avec qui il s'entretient ; et s'il n'entend pas ce que Dieu lui répond pendant qu'il l'accomplit, il n'est pas d'entre ceux qui "prêtent l'oreille"[181]. Celui qui, dans la prière, n'est pas présent avec son Seigneur, car il n'est en état ni de Le voir ni de L'entendre[182], ne l'accomplit pas

---

175.*Hâdhi-hi* ; on peut comprendre aussi qu'il s'agit de la prière.

176.Référence au hadîth sur l'*ihsân* ; cf. *supra*, p. 605.

177.C'est-à-dire son orientation rituelle.

178.*Li-'âlami-hi-l-khâss bi-hi* ; c'est-à-dire les membres de son corps ainsi que les êtres qui lui sont proches.

179.Cf. Bukhârî, IX,16.

180.Lorsque l'orant prononce cette formule en se redressant après l'inclination ; cf. *Les sept Etendards*, p. 125-126.

181.Allusion à Cor.,*50*,37 : **En vérité il y a en cela un Rappel (*dhikrâ*) pour celui qui est doué d'un coeur, ou qui prête l'oreille alors qu'il est témoin.**

182.*Ma'a kawni-hi lam yasma' wa lam yara.* Bâlî et Nâbulusî comprennent : "et qui, en outre, ne Le voit ni ne L'entend".

vraiment et n'est pas de ceux (dont il est dit dans le Coran) : "il prête l'oreille alors qu'il est témoin".

Aucune oeuvre d'adoration n'empêche de vaquer à autre chose durant le temps de son accomplissement comme le fait la prière rituelle. En elle, le *dhikr* d'Allâh est plus grand que ce qu'elle contient[183], c'est-à-dire l'ensemble des paroles et des actes qui en font partie - nous avons décrit dans les *Futûhât al-Makkiyya* comment l'homme accomplit la prière de manière parfaite - car Allâh le Très-Haut a dit : **La prière met fin à la turpitude et à ce qui est réprouvé...** du fait qu'il est prescrit à l'orant de ne s'occuper de rien d'autre qu'elle[184] durant le temps où il l'accomplit et où il est considéré (légalement) comme tel[185] **...mais en vérité le dhikr d'Allâh est plus grand...**, c'est-à-dire en elle ; autrement dit : la "mention"[186] qu'Allâh fait de Son serviteur lorsqu'Il répond à sa demande et l'éloge qu'Il lui adresse[187] sont "plus grands" que la mention que le serviteur fait de son Seigneur quand il l'accomplit[188], car la Grandeur[189] appartient à Allâh le Très-Haut. C'est pour cela qu'Il a ajouté **...et Allâh sait ce que vous accomplissez**[190] ; et Il a dit aussi **... ou qui prête l'oreille alors qu'il est témoin**[191], car ce à quoi il doit prêter l'oreille est la mention qu'Allâh fait de lui dans la prière.

12. Fait partie de ceci[192] (l'enseignement suivant) : comme la réalité actuelle[193] procède d'un mouvement intelligible[194] qui

---

183.Allusion à Cor.,*29*,45 dont est extraite la citation qui suit.

184.Littéralement "que de cette oeuvre d'adoration", par référence à la formulation du début de l'alinéa.

185.C'est-à-dire comme un orant accomplissant le rite de la prière.

186.*Dhikr* ; cf. *supra,* note 164.

187.Dans les réponses qu'Il lui fait quand il récite la *Fâtiha* ; cf. §10, alinéa 2.

188.Littéralement : que le serviteur fait de son Seigneur en elle.

189.*Al-kibriyâ'* ; allusion à Cor.,*45*,37.

190.Puisqu'Il l'accomplit Lui-même.

191.Deuxième citation de Cor.,*50*,37.

192.On comprend généralement : "fait partie des secrets de la prière" ; selon Nâbulusî, il s'agit plutôt du *dhikr* qu'Allâh accomplit dans la prière.

193.*Wujûd*.

fait passer le monde de la non-manifestation à l'existence, la prière rituelle réunit toutes les tendances qui se ramènent à trois mouvements (fondamentaux) : un mouvement ascendant[195] qui correspond au moment où celui qui accomplit la prière se tient debout, un mouvement horizontal qui correspond au moment où il s'incline, et un mouvement descendant[196] qui correspond au moment de la prosternation.

La tendance fondamentale de l'homme est ascendante ; celle de l'animal, horizontale ; celle du végétal, descendante[197]. Quant au minéral, il est dépourvu de tendance propre : une pierre ne peut être mise en mouvement que par "un autre qu'elle-même".

13. Il a dit : "...et la fraîcheur de mon oeil a été placée dans la prière". Il s'est exprimé de façon à ne pas attribuer cet effet à lui-même car la théophanie que Dieu destine à celui qui accomplit la prière rituelle revient uniquement au Très-Haut, non à celui qui l'accomplit. S'il n'avait pas mentionné cette vertu[198] en lui[199], Dieu lui aurait ordonné d'accomplir la prière sans qu'Il se dévoile théophaniquement à lui ![200] Comme cette théophanie[201] vient de Sa Part comme un pur don, la contemplation (correspondante) est (également) un pur don ; c'est pourquoi il a dit : "la fraîcheur de mon oeil a été placée dans la prière".

Il s'agit uniquement de la contemplation de l'Aimé par laquelle l'oeil de l'amant est "rafraîchi", car la racine verbale de ce terme comporte les idées de "stabilité" et de "repos"[202] : l'oeil

---

194.*Ma'qûla* ; c'est-à-dire : purement conceptuel, n'introduisant aucune séparation véritable entre la Réalité principielle qui est celle d'Allâh et la réalité actuelle.

195.*Mustaqîma* ; littéralement : "dressé".

196.Littéralement : inversé.

197.Du fait qu'il plonge ses racines dans la terre pour se nourrir.

198.C'est-à-dire la fraîcheur de l'oeil dans la prière.

199.Il s'agit du Prophète - sur lui la Grâce et la Paix !

200.Sous-entendu : ce qui est inconcevable, puisque la vision de Dieu était le but recherché.

201.Pour Jâmî, il s'agit plutôt de la mention divine de cette théophanie.

202.Cette longue périphrase (car la racine verbale, etc.) traduit les mots *min al-istiqrâr* ; littéralement : (venant) du repos (absence de mouvement).

se repose à Sa vue et ne voit "avec Lui"[203] rien d'autre que Lui, dans ce qui est (encore) une chose ou dans ce qui n'en n'est plus une[204]. C'est pour cela qu'il est défendu de se détourner quand on accomplit la prière, car c'est là une chose que "le Démon dérobe de la prière du serviteur"[205], l'empêchant (ainsi) de contempler son Aimé ; ou plutôt, s'Il était (vraiment) l'Aimé de celui qui se détourne, ce dernier ne tournerait pas son visage ailleurs que vers la *qibla* dans sa prière.

L'homme connaît son état intérieur ; il sait si cette excellence[206] est ou non la sienne dans cette oeuvre d'adoration particulière : **l'homme est clairvoyant à son propre sujet, même s'il avance (pour les autres) des excuses**[207]. S'agissant de lui-même, il sait quand il ment et quand il est sincère. Nul[208] n'ignore son propre état, car il en a une connaissance directe.

14. (L'oeuvre) que l'on appelle prière rituelle comporte une autre division. En effet, le Très-Haut nous a ordonné d'accomplir la prière tout en nous faisant savoir que c'est Lui qui l'accomplissait sur nous[209]. Il y a donc une prière qui procède de nous et une prière qui procède de Lui.[210]

Lorsque c'est Lui qui prie, Il le fait uniquement par son nom "le Dernier", car Il vient alors "après" la réalité actuelle du servi-

---

203. C'est-à-dire dans les modifications incessantes au moyen desquelles l'Essence Se manifeste.
204. Précision rendue nécessaire par l'emploi du terme "chose" au début de la phrase : "et ne voit avec Lui autre chose que Lui". En effet, la vision d'une "chose" ne correspond pas à la Réalisation suprême (cf. *Le Livre de l'enseignement par les Formules indicatives*, le chapitre sur la Vision). Il s'agit, dans ce second cas, des "théophanies essentielles" (Jâmî) qui ne s'accompagnent "ni d'un besoin ni d'un but" (Nâbulusî).
205. Selon les termes d'un hadîth rapporté par Aïchâ et cité par Bukhârî.
206. *Mathâba* ; littéralement : cette modalité (qui vient d'être décrite).
207. Cor., *75*,14-15.
208. Littéralement : "aucune chose" d'une façon générale.
209. Allusion à Cor., *33*,43 : **C'est Lui qui accomplit la prière sur vous, et Ses anges, pour vous faire sortir des ténèbres vers la lumière**.
210. Littéralement : la prière est donc à partir de nous et à partir de Lui. Notre traduction se justifie par la notion de division évoquée au début du paragraphe.

teur[211] ; il s'agit, en effet, essentiellement du Dieu[212] que le serviteur crée dans son coeur au moyen de sa spéculation rationnelle ou de sa conviction dogmatique, et qui est la "Divinité" envisagée dans les professions de foi. Elle se diversifie selon la capacité de la prédisposition propre à chaque réceptacle. On interrogea Junayd sur la Connaissance d'Allâh et sur le Connaissant ; il répondit : "La couleur de l'eau est la couleur de son récipient". C'était là une réponse parfaitement adéquate[213], qui exprimait la réalité telle qu'elle est. Cela, c'est Allâh lorsqu'Il "prie sur nous".

Lorsque c'est nous qui prions, c'est à nous que revient le Nom "le Dernier" ; nous sommes (alors) en lui[214] d'une manière analogue à celle que nous avons mentionnée au sujet de Celui à qui ce Nom appartient (fondamentalement)[215] : nous sommes auprès de Lui selon la capacité de notre état, et Il nous regarde[216] uniquement dans la forme dans laquelle nous L'abordons. Le *musallî* est celui qui vient (immédiatement) après celui qui est devant dans une course de chevaux[217] ; or, Il a dit : **Chacun connaît bien sa prière et sa louange**[218], c'est-à-dire son rang dans le fait qu'il "vient après" dans cet acte d'adoration de son Seigneur (qu'est la prière) et dans[219] sa capacité à célébrer Sa transcendance selon ce que sa prédisposition lui confère.

Il a dit aussi : **Il n'y a aucune chose qui ne célèbre la transcendance par la Louange...** de son Seigneur, **...Celui qui ne se**

211.Et non "avant", comme c'est le cas lorsqu'on considère que cette réalité actuelle a pour principe la Réalité éternelle de Dieu. Le terme *musallî* désigne, non seulement "celui qui accomplit la prière rituelle", mais aussi le cheval qui suit immédiatement le premier dans une course hippique.

212.*'Ayn al-Haqq*.

213.*Sâdd*.

214.C'est-à-dire : dans la Station initiatique correspondant à ce Nom.

215.Sous-entendu: en précisant qu'il s'agit du "Dieu créé".

216.C'est-à-dire : Il Se manifeste théophaniquement à nous.

217.*Halba* ; ce terme désigne un groupe de chevaux dans une course hippique.

218.***Salâta-hu wa tasbîha-hu*** ; cf. Cor.,24,41.

219.Nous suivons l'interprétation de Bâlî pour qui la notion de rang s'applique aux deux termes mentionnés dans le verset.

hâte pas de punir, Celui qui pardonne totalement[220]. C'est pour cela[221] que le *tasbîh*[222] du monde "ne peut être compris" en mode distinctif, être par être. Toutefois, il y a ici[223] un degré[224] selon lequel, dans le verset : **et il n'y a aucune chose qui ne célèbre Sa transcendance par Sa Louange**[225], le pronom de rappel se rapporte au serviteur[226] qui la célèbre dans ce degré[227] : le pronom , dans (les mots) "par Sa Louange", se rapporte à la chose, c'est-à-dire à l'éloge qu'elle comporte.

De même[228], nous avons dit de celui qui professe une foi dogmatique qu'il fait l'éloge uniquement de la Divinité incluse dans sa profession de foi, et qu'il se rattache (exclusivement) à elle. Les oeuvres qu'il accomplit lui[229] reviennent, et il ne fait l'éloge que de lui-même. En effet, louer une oeuvre c'est, sans aucun doute, louer son auteur ; qu'elle soit belle ou qu'elle ne le soit pas, c'est son auteur que cela concerne ! Or, la Divinité de celui qui professe une croyance est son oeuvre, destinée à celui qui la considère[230]. L'éloge qu'il adresse à ce qu'il professe est

---

220.Cf. Cor.,*17*,44. La traduction complète de cette partie du verset est la suivante : **Il n'y a aucune chose qui ne célèbre la transcendance par Sa Louange, mais vous ne comprenez pas leur célébration ; Il est, en vérité, (un Etre) qui ne se hâte pas de punir, qui pardonne totalement.**

221.C'est-à-dire du fait de cette universalité.

222.C'est-à-dire : cette célébration.

223.C'est-à-dire à la Station initiatique du *tasbîh* (Bâlî) ; ou bien dans la réalité actuelle de toute chose (Qâchânî).

224.*Martaba*. Ce degré est celui où la prière du serviteur apparaît elle-même comme la Prière d'Allâh qui est l'unique Réalité et, par conséquent, l'unique Louange.

225.*Bi-hamdi-hi*. Ibn Arabî s'écarte ici de l'interprétation habituelle, et à laquelle il s'est référé tout d'abord, suivant laquelle le pronom de rappel "*-hi*" se rapporte au Seigneur. Néanmoins, les majuscules ont été maintenues dans la traduction, car le serviteur est considéré à ce degré comme une théophanie. Selon la doctrine de la *wahdat al-wujûd*, Dieu est, à la fois, le "Seigneur" et le "serviteur".

226.Le terme s'applique ici à toute chose, autrement dit à la manifestation toute entière.

227.Les commentateurs sont unanimes à considérer que *fî-hâ* se rapporte à *martaba*.

228.C'est-à-dire : comme le Très-Haut Se manifeste théophaniquement dans tous les réceptacles particuliers, Il est "auprès" de chacune des professions de foi "façonnées" par les créatures.

229.A celui qui professe une foi dogmatique, ou à la Divinité qu'il professe.

230.C'est-à-dire : à lui-même qui l'a façonnée, et à ceux dont la conviction est semblable à la sienne.

un éloge qu'il adresse à lui-même. C'est d'ailleurs pourquoi il blâme ce que professent les autres, ce qu'il ne ferait pas s'il était équitable.

Celui qui se limite à cet objet d'adoration particulier se montre ignorant en cela sans nul doute, du fait même qu'il s'oppose aux autres dans leurs convictions dogmatiques au sujet d'Allâh ; car s'il connaissait (le sens de) la parole de Junayd : "la couleur de l'eau est celle de son récipient", il laisserait à chacun sa propre croyance ; il connaîtrait Allâh en toute forme et en toute profession de foi. (Tel qu'il est), il n'a qu'une opinion, non une science (véritable) ; c'est pour cela que (Dieu) a dit[231] : "Je suis auprès de l'opinion que Mon serviteur a de Moi" ; Je ne me manifeste à lui que dans la forme de sa croyance : s'il (le veut), en mode absolu ; et s'il (le) veut, en mode conditionné.

La Divinité des convictions dogmatiques est prisonnière des limitations ; c'est la Divinité que contient le coeur de Son serviteur[232]. La Divinité absolue, rien ne peut La contenir car Elle est l'essence des choses et l'essence d'Elle-même ; on ne peut dire d'une chose, ni qu'elle se contient elle-même, ni qu'elle ne se contient pas. Comprends donc !

Et Allâh dit le Vrai[233], et c'est Lui qui guide dans la Voie.

231.Dans un hadîth qudsî ; cf. *La Niche des Lumières* ; le 13ème hadîth.

232.Cf. *supra*, chap. 12.

233.Par la bouche de Son serviteur.

COMMENTAIRE

Al-Fard est un Nom divin qui désigne l'Incomparabilité absolue d'Allâh, exprimée dans le verset coranique ***Laysa ka mithli-hi shay'un***[1] : **Rien ne Lui est semblable**. Lorsque ce verset est interprété ésotériquement dans le sens **Rien n'est comme Son semblable**[2], il se rapporte à l'incomparabilité de l'Homme Parfait, Muhammad - qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix !

Cette incomparabilité est celle de la "première détermination"[3] au sein de l'Essence divine, qui comprend toutes les autres car elle est le principe de tous les degrés et de tous les états de l'existence. Rien ne lui est semblable parce qu'elle est seule à contenir la Totalité. Son degré est le Degré suprême que René Guénon a désigné comme l'"être total"[4]. Elle est le Verbe non-manifesté dont procèdent les Paroles divines. Dans le Livre des Chatons des Sagesses, elle correspond à la révélation finale du principe caché dont la science et la sagesse suprêmes ordonnent l'ensemble de l'ouvrage.

L'Incomparabilité divine est symbolisée par l'Unité qui, aussi bien dans la doctrine akbarienne que dans l'enseignement de René Guénon, n'est pas considérée comme un nombre parce qu'elle est le principe des nombres. A ce point de vue, Allâh le Très-Haut est désigné par le Nom *al-Ahad*, l'"Un". L'Unité n'est pas un nombre impair mais le symbole de l'Imparité principielle. Le premier nombre impair est 3 qui représente le principe actif de la manifestation universelle. Le nombre 3 est l'emblème de l'Homme Parfait envisagé en tant qu'il réunit le tout : l'Unité principielle et la Dualité qui est la racine substantielle de l'Existence.[5]

---

1. Cor.,42,11.
2. Cf. *supra*, p. 273-274.
3. Cette expression figure précisément au début de la *Prière sur le Prophète* d'Ibn Arabî.
4. Cf. *Les sept Etendards* ,chap. II.
5. Les considérations doctrinales avancées par les commentateurs des *Fusûs* rejoignent ici le symbolisme du *Triangle de l'Androgyne* tel qu'il a été exposé par René Guénon et Michel Vâlsan.

Toutes les doctrines traditionnelles complètes envisagent, sous un aspect ou sous un autre, cette "Grande Triade" intermédiaire entre le Principe et Sa Manifestation, qui est la source première de la diversité et de la multiplicité des choses. La tradition islamique privilégie ici "la Science, le Savant et le Su" ou encore "l'Amour, l'Amant et l'Aimé", triplicités qui se rapportent l'une et l'autre au Prophète : en tant que "*fard* primordial", Muhammad - sur lui la Grâce et Paix ! - est la Lumière universelle d'où procède la Science des Verbes, et le Bien-Aimé d'Allâh.

Selon son symbolisme métaphysique, 3 n'est pas seulement le premier des nombres impairs, mais le prototype de l'imparité de tout nombre. S'agissant de la vérité essentielle du Prophète, traditionnellement identifiée au Coran en tant que Livre universel, l'incomparabilité revêt la forme plus circonstanciée de l'"inimitabilité" (*i'jâz*), suivant laquelle la Sagesse propre du présent chapitre apparaît comme celle du "Coran inimitable", ainsi que le Cheikh al-Akbar l'indique expressément à la fin de son traité *Kitâb naqsh al-Fusûs*.

Le nombre 3, attribué par Ibn Arabî à la Sagesse muhammadienne, renferme le secret de la structure formelle des *Fusûs al-Hikam*, ouvrage qui contient vingt-sept chapitres. En effet, 27 est le cube de 3 qui s'y trouve doublement présent : d'une part, parce qu'il est le nombre de base dont est tiré 27 ; d'autre part, parce que, pour obtenir 27, il faut élever 3 à la troisième puissance. Si 3 est ici un symbole numérique de l'Homme Parfait représenté, dans la plénitude de sa fonction, par le Prophète Muhammad, les trois puissances nécessaires pour former le cube figurent l'actualisation de cette fonction dans les "trois mondes" constitutifs de l'Existence universelle : la première puissance correspond à la manifestation informelle, la seconde à la manifestation subtile et la troisième au monde corporel. Le nombre 27 symbolise ainsi le Califat axial muhammadien, ce que confirme, d'une manière peut-être plus évidente encore, la forme géométrique du cube[6]. Rappelons que, selon René Guénon, cette forme est celle « qui est rapportée, parmi les éléments corporels, à la

---

6. Cette interprétation est confirmée aussi par la correspondance (indiquée par Miftâh Abd al-Bâqî dans son ouvrage *Mafâtîh Fusûs al-Hikam*) entre le présent chapitre et la section 37 du chapitre 198 des *Futûhât* qui traite du Califat de l'Homme Parfait créé selon la Forme d'Allâh, synthèse de l'univers. Le Prophète y est représenté par la lettre *mîm*, caractéristique de cette section et initiale du nom Muhammad.

terre[7], en tant que celle-ci constitue l'"élément terminant et final" de la manifestation dans cet état corporel ; et, par suite, elle correspond aussi à la fin du cycle de manifestation, ou à ce que nous avons appelé le "point d'arrêt" du mouvement cyclique »[8] ; et il ajoutait : « Ce qui était intérieur et central dans la sphère[9] se trouve en quelque sorte "retourné" pour constituer la surface ou l'extériorité du cube », ce qui définit de manière précise le caractère propre et les privilèges cycliques de la tradition islamique auxquels Ibn Arabî fait allusion au début du chapitre.[10]

Si élevé et transcendant que soit son enseignement, la Sagesse muhammadienne est présentée sous une forme discrète et typiquement "servitoriale", par référence à un hadîth où domine la présence du domaine de la "manifestation grossière" : les femmes, avec une attention particulière portée à l'union sexuelle, le parfum et la prière rituelle dont la caractéristique principale est d'être accomplie extérieurement par le corps qui en est, en quelque sorte, la "matière première". C'est donc, en réalité, tout l'ensemble du chapitre qui est placé sous le signe de cet "élément terminant et final de la manifestation dans cet état corporel" dont parlait René Guénon. Même la notion de "première détermination" implique encore une certaine subordination par rapport à l'Essence, car l'Homme Parfait apparaît ici avant tout comme celui qui réalise cette "Servitude absolue" dont nous avons montré qu'elle était la condition et l'essence du Califat final muhammadien[11] ; du reste, dans la partie du texte qui traite du parfum, Ibn Arabî précise expressément que le Prophète "fut créé serviteur dès l'origine ; jamais il n'a levé la tête en vue de la seigneurie... (en dépit de) la fonction active qu'il exerce dans le monde des Souffles" (§7, alinéa 2). Ceci explique pourquoi les vérités suprêmes incluses dans la Sagesse de l'Incomparabilité sont exprimées selon

---

7. Sur la relation entre la terre et le Califat axial, cf. *Les sept Etendards*, p. 127-129.
8. *Le Règne de la Quantité*, chap. XX intitulé "De la sphère au cube".
9. Il s'agit de la "sphère originelle" qui représente l'état primordial.
10. Tout ceci est naturellement en rapport avec "les mystères de la *Kaabah* dans la tradition islamique" auxquels René Guénon fait référence en note, d'autant plus que la Maison visible est l'image de la "Maison d'Allâh" véritable qui n'est autre que le "Temple de la Tradition primordiale". Le rapprochement s'impose avec la "descente de la Jérusalem céleste" dont les *Fusûs al-Hikam*, suivant la perspective que nous avons évoquée dans notre Préface, constituent l'annonce et la préfiguration.
11. *Les sept Etendards*, chap. XXXII.

un mode "voilé" et une perspective "terrestre" de nature à dérouter les esprits qui ne sont pas familiarisés avec les particularités doctrinales propres à la Révélation de l'Islam.

On notera encore que le symbolisme ternaire qui commande l'ordonnance de l'ensemble du chapitre se retrouve dans le commentaire akbarien relatif à chacun des trois éléments mentionnés dans le hadîth cité comme ayant été rendus "digne d'amour" : les femmes, parce que l'analogie développée à leur sujet fait "apparaître une nouvelle triade composée de Dieu, de l'homme et de la femme" (§4, alinéa 4) ; le parfum parce que "les senteurs parfumées de l'existenciation" qui sont, par elles-mêmes, essentiellement bonnes (§8, alinéa 1) se différencient en "odeurs bonnes" et en "odeurs mauvaises" au degré de la manifestation individuelle gouvernée par les dualités cosmiques[12] ; enfin la prière rituelle, du fait des trois tendances (vers le haut, vers l'horizon et vers le bas) qu'elle comporte fondamentalement (§12).

Ces quelques indications suffisent à montrer la richesse doctrinale de la présente Sagesse dont la portée véritable n'est pas toujours apparente. Pour l'illustrer par un dernier exemple, nous mentionnerons que la *Fâtiha*, dont le texte est cité intégralement dans la partie sur la prière rituelle (§10, alinéa 2), comprend, outre sa "première moitié" (versets 1 à 4) qui se rapporte exclusivement à Allâh et sa "seconde moitié" (versets 6 et 7) qui se rapporte exclusivement au serviteur, le verset 5 qui "introduit une association". Or, ce verset correspond de toute évidence au parfum puisque le *wâw* central[13] symbolise le Pôle universel, tandis que **C'est Toi que nous adorons et C'est Toi dont nous demandons l'aide** représentent les deux Imâms. Dans cette perspective, "les femmes" se rapportent à l'Essence, c'est-à-dire à Allâh (cf. le §6, en particulier l'avant-dernier alinéa) et la prière au serviteur, dont la forme individuelle est figurée par la *qibla*[14] , ainsi qu'à la multiplicité des convictions dogmatiques (§14, alinéa 2). La première sourate coranique est donc elle-même un symbole de l'Homme Universel envisagé comme "Maître des trois mondes".

---

12. Cette différenciation constitutive de la triade est analogue à celle du **Vivant qui ne meurt pas** (Cor.,*25*,58) en tant qu'il exerce la double fonction de "Celui qui fait vivre" (*al-Muhy*) et de "Celui qui fait mourir" (*al-Mumît)*.

13. Dont la fonction conjonctive est traduite en français par "et".

14. Sur la relation entre la notion de forme individuelle et le symbolisme des directions de l'espace, cf. *Marie en Islam*, p. 60 et 61.

2. *- Les Paroles Synthétiques lui furent données*

Ce don manifeste la Totalité propre à la *fardiyya* du Prophète. Il s'agit de la Science divine des choses existenciées et, par rapport à notre monde, de la Tradition primordiale à l'origine des Théophanies, des Sagesses et des Révélations.

3. L'insufflation de l'Esprit est envisagée ici selon la doctrine de l'Identité Suprême : Adam est la manifestation de l'Esprit d'Allâh. Le processus de la réalisation initiatique a pour but de rétablir l'homme déchu dans sa Dignité première. Tant que ce but n'a pas été atteint, ce processus est marqué par le "désir intense" éprouvé par l'être humain de rencontrer Dieu, ce qui n'est possible que par la "mort initiatique", c'est-à-dire par l'abandon de son être individuel. Dans son essence véritable, ce désir est lui-même un "Désir divin", car le désir de Dieu que l'homme éprouve est uniquement le Désir que Dieu a de Lui-même ; c'est pourquoi "Son Désir de le rencontrer est plus intense encore". Dieu en tant que Principe ne Se désire pas, car il est éternellement présent à Lui-même ; Il Se désire uniquement dans le miroir de Sa manifestation contingente qu'est l'homme. De même, la science que l'homme acquiert lorsque Dieu l'éprouve n'est rien d'autre que la Science divine du "jusqu'à ce que nous sachions". Tout ceci illustre la doctrine de la *wahdat al-wujûd* : la réalité actuelle des êtres contingents est une simple modalité de l'unique Réalité divine.

4. L'amour du Prophète pour les femmes est envisagé ici dans une perspective "califale"[15] puisqu'il manifeste, dans l'ordre de la manifestation corporelle, l'amour que Dieu a de Sa propre Forme. Le *Triangle de l'Androgyne* qui figure l'union de l'Homme Universel avec l'aspect féminin qu'il renferme en lui apparaît ainsi comme le symbole par excellence du Califat Suprême. La "Servitude absolue" qui est sa condition est exprimée dans le fait que cette union reflète, au sein de la manifestation universelle envisagée dans le double sens de l'"ampleur" et de l'"exaltation", l'Union divine de l'Essence et de Sa Manifestation. Cette analogie fait de l'"Homme" le symbole parfait de Dieu ; et des "femmes" le "support de contemplation" le plus excellent, car elles sont le signe et le rappel de sa propre dépendance essentielle.

---

15. Attestée expressément dans le dernier alinéa.

5. La même doctrine est reprise dans une perspective cosmologique au sens large, car elle se rapporte à la manifestation envisagée en tant que telle. L'élément féminin caractéristique de cette perspective est la Nature primordiale (*tabî'a*) qui apparaît comme un équivalent du principe désigné comme *Prakriti* dans l'Hindouisme ; la fonction active et "essentielle" de *Purusha* est représentée, quant à elle, par l'"auto-orientation de la Volonté divine", notion dont le symbolisme évoque celui du "vortex sphérique universel" tel que l'a expliqué René Guénon[16]. L'union de ces deux principes est figurée, au sein de la manifestation corporelle, par l'union sexuelle dont Ibn Arabî dégage ici la signification métaphysique d'une manière qui met en lumière le caractère primordial de la spiritualité muhammadienne. Dans les *Futûhât*, il indique le rôle essentiel de la "fonction des femmes" dans son propre développement spirituel, de sorte que ce paragraphe peut être considéré aussi comme typique de l'enseignement du "Maître suprême" qu'est le Sceau des saints.

- *La Nature primordiale n'est véritablement rien d'autre que le Souffle du Tout-Miséricordieux*

Pour prévenir un malentendu, il faut rappeler que ce dernier symbolise le principe actif de la manifestation universelle. L'identité énoncée n'a de sens que si la Nature primordiale est envisagée dans son union principielle avec ce Souffle. De façon analogue, René Guénon a indiqué que *Mûla-Prakriti,* considérée "dans son indifférenciation même", contenait à la fois *Purusha* et *Prakriti.* [17]

6. L'aspect féminin de l'Essence divine qu'Ibn Arabî met en lumière dans le dernier alinéa exprime, plus encore que la fonction maternelle et miséricordieuse du principe de la manifestation, l'indétermination absolue de l'Essence qui transcende toutes les qualifications qui lui sont attribuées, y compris celles qui ont pour but d'indiquer cette transcendance et d'affirmer cette indétermination[18]. L'incomparabilité caractéristique de la présente Sagesse requiert pour sa formulation l'emploi de termes négatifs dont la fonction doctrinale

---

16. Cf. *Le Symbolisme de la Croix,* chap. XX.
17. Cf. *L'homme et son devenir,* chap. XIV.
18. En effet, ce sont les affirmations énoncées au sujet du Principe Suprême qui revêtent un aspect "actif" et "masculin" du fait des déterminations essentielles qu'elles impliquent de par leur nature même. C'est là le secret du verset : **Et tu n'étais pas auprès d'eux lorsqu'ils jetaient leurs calames (pour savoir) lequel d'entre eux prendrait en charge Maryam** (Cor.,3,44).

est analogue à celle de l'*adwaita* dans l'Hindouisme ; on les trouve, par exemple, dans les derniers mots du chapitre : "on ne peut dire d'une chose, ni qu'elle se contient elle-même, ni qu'elle ne se contient pas", qui sont aussi ceux de l'ouvrage. Jandî, dont le commentaire est particulièrement remarquable dans les passages qui relèvent de la métaphysique pure, utilise ici les termes "détermination" (*ta'yin*) et "non-détermination" (*lâ-ta'yin*) et affirme, tantôt que l'Essence suprême réunit ces deux notions, tantôt que ni l'une ni l'autre ne peuvent convenir pour qualifier ce qui est absolu.

7 à 9. Dans cette partie, le Verbe muhammadien est envisagé dans son rôle d'intermédiaire et, implicitement, d'intercesseur. En dépit de la fonction active qu'il exerce en tant que détenteur du pouvoir du *Kun*[19], il demeure sans cesse "prosterné". Pour ne pas altérer sa qualité de pur serviteur d'Allâh, le Prophète évita de faire usage de ce pouvoir durant le cours de sa vie terrestre.

Les "senteurs de l'existenciation" relèvent de la miséricorde divine et sont intrinsèquement "bonnes" et "de bonne odeur". Toutefois, quand il est considéré dans le domaine de l'existence individuelle, le Commandement divin se divise en bon et mauvais[20] : la parole prononcée devient véridique ou mensongère, l'essence des choses est perçue comme bonne ou mauvaise et les senteurs de l'existenciation comme parfumées ou malodorantes. Le monde est soumis aux contrastes et aux vicissitudes des dualités cosmiques. Seul l'être dont la perception est indépendante des goûts individuels connaît la "bonté essentielle" de toute chose et l'universalité de la miséricorde.

10 et 11. La prière est envisagée ici comme un moyen de réalisation initiatique. Ce rite est une forme manifestée dans le domaine de l'existence individuelle selon une modalité où les mouvements du corps jouent un rôle prépondérant, ce qui explique que la Présence divine recherchée ait pour support les facultés sensibles, principalement la vue et l'ouïe. Si la structure de la prière repose sur un "partage" entre Dieu et Son serviteur, si sa définition comme étant "un entretien" implique une dualité, de sorte qu'Allâh "voit" et "entend" l'orant qui s'adresse à Lui tandis que celui-ci est invité à voir et à entendre son Seigneur, il n'en demeure pas moins que, selon la vérité essentielle, Dieu ne peut être vu que s'Il est Lui-même la

---

19. Cf. *L'Esprit universel*, chap. XII.
20. Cf. *Marie en Islam*, chap. VI.

Vue de Son serviteur et qu'Il ne peut être entendu que s'Il est Son Ouïe. Dans cette perspective, l'accomplissement de la prière rituelle apparaît comme une simple modalité de la réalisation unitive décrite dans le hadîth selon lequel Allâh est l'Ouïe et la Vue du serviteur qu'Il aime. Si cette tradition prophétique a été citée plus que toute autre dans les différents chapitres des *Fusûs* que nous avons commentés jusqu'ici, c'est parce qu'elle témoigne constamment d'une excellence caractéristique de la Voie muhammadienne.

12. Les trois tendances envisagées ne correspondent pas seulement aux trois mouvements fondamentaux de la prière, mais aussi à trois perspectives doctrinales permettant de dégager la signification de l'ensemble de ces mouvements. La richesse du symbolisme évoqué par Ibn Arabî nous a conduit à lui consacrer une étude spéciale.[21]

13. - *La racine verbale du terme "qurra"*

ne comporte pas seulement l'idée de fraîcheur, mais aussi celles de stabilité et de repos. Dans le contexte de cet alinéa, elle souligne la constance de la vision et de la contemplation qui accompagnent la réalisation effective du but initiatique recherché dans l'accomplissement de la prière rituelle. Lorsque la Vision de Dieu est constante, il s'agit nécessairement d'une vision intuitive de sorte qu'il n'y a plus, à proprement parler, d'"entretien" ou de "rencontre avec Dieu". La Prière doit être considérée alors elle-même comme permanente : il ne s'agit plus ici de la prosternation corporelle, mais bien de la "prosternation du coeur" qui est éternelle, car, comme l'a dit Sahl al-Tustarî, "il ne s'en relève jamais". La contemplation divine "dans ce qui est une chose" se rapporte à la connaissance distinctive des possibilités manifestables ; la contemplation "dans ce qui n'en est plus une" est celle de l'Eternité principielle.

14. La Kaaba de La Mekke est le centre d'un espace sacré à l'origine des différentes *qibla* ou "orientations rituelles" de ceux qui accomplissent la prière. Lorsque c'est nous qui prions, le Très-Haut "nous regarde dans la forme dans laquelle nous L'abordons" (alinéa 3) représentée visiblement par l'orientation particulière prise par chaque orant ; lorsque c'est Lui qui prie, Il S'identifie au "Dieu que le

21. Cf. *Les mouvements de la Prière universelle* dans *Etudes complémentaires sur le Califat*; cf., en particulier, p. 25.

serviteur crée dans son coeur" (alinéa 2) figuré géométriquement par la détermination d'une direction particulière à partir du centre. Le Dieu ainsi créé n'est autre que la "Divinité" (*ilâha*) mentionnée dans la profession de Foi islamique *Lâ ilâha illa Allâh* (Il n'est d'autre Divinité qu'Allâh)[22], comprise dans le sens : "Allâh S'identifie à chacun des credos particuliers professés à Son sujet" ; Il l'assume , car Il est "auprès de l'opinion que Son serviteur a de Lui" (avant-dernier alinéa) ; Il prend la couleur des "récipients" que sont les coeurs de ceux qui L'adorent.

L'Homme Parfait n'est pas ainsi puisqu'il demeure symboliquement au centre. Son coeur "contient Dieu", alors que ni les Cieux ni la Terre ne peuvent Le contenir, car il réunit synthétiquement toutes les Vérités et tous les credos. Comme l'écrit Jandî à la fin de son commentaire : "Son coeur est l'unité qui réunit le tout... Il est le coeur de l'Existence (*qalb al-wujûd*) et la moelle du Contemplant, du Contemplé et de la Contemplation, car il est la Forme de la Détermination essentielle et primordiale".

En vertu de Sa *fardiyya*, "rien ne Lui est semblable", nul esprit ne peut Le comprendre, aucun coeur ne peut Le contenir. Il est seul à posséder la Science à Son propre sujet ; Il réunit tous les esprits et tous les coeurs, qui ne sont autres que Lui-même.

Telle est la doctrine de l'Esprit Universel, Muhammad - que soient sur lui la Grâce, la Paix et la Bénédiction divines !

---

22. Ceci confirme l'enseignement de Michel Vâlsan selon lequel, lorsque les rites fondamentaux de l'Islam (*arkân*) sont reliés aux quatre termes de la *shahâda*, la prière rituelle correspond au terme *ilâha*.

TABLE DES MATIÈRES

ERRATA DU TOME PREMIER

- Page 13, note 5	:	le sens des deux versets est inverse de celui qui est indiqué.
- Page 168, note 13	:	il faut lire « dans le chapitre 3 » et non « dans le chapitre précédent ».
- Page 201, note 15	:	il s'agit d'une modalité de la Présence divine ; c'est pourquoi « domaine » aurait pu être écrit avec une majuscule.
- Page 228, note 41	:	supprimer la mention « et aussi chap. 7, §4 ».
- Page 263	:	il faut lire « Sagesse d'unité (*ahadiyya*) » et non « de vérité ». Cette erreur figure aussi dans la Table des Matières.